الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری

تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتيانى

انتشارات دانشگاه مشهد، شمارهٔ ۱۴

ulla Ṣadra

صدر الدین شیرازی

الشواهد الربوبیة

با تعلیق و تصحیح و مقدمهٔ
سید جلال الدین آشتیانی
استاد دانشگاه مشهد

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد
۱۳۴۶

َربَّنا اغفِر لَنا و لاِخواننا الَّذین َسبَقونا بِالایمان
ولا َتجعَل فی قُلوبنا ِغلاً لِلَّذینَ آمَنوا
َربَّنا انَّک رؤفٌ َرحیم

این کتاب در یکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه ، در مطبعهٔ دانشگاه مشهد بطبع رسید.

فلسفهٔ اسلامی

الشّواهد الرّبوبیّه

تقدیم به دانشمنـــد علامه ، جناب آقای

سید کـریم امیری فیروزکوهی

ادیمت ظـلالــه

نام‌های اشخاصی که درمقدمه ذکر شده‌اند

فهرست اعـــلام
کتاب شواهدالربوبیه

مآخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اثولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدرای شیرازی	طهران
احیاءالعلوم	غزالی	قاهره
اسرارالآیات	ملاصدرای شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعةاللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخناالکلینی نسخهٔ خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان‌الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحارالانوار	علامهٔ مجلسی	طهران
بدایع‌الحکم	آقاعلی حکیم	طهران
تجریدالاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدرای شیرازی	طهران
تأویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب‌التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سورهٔ حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین‌القضات	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکرةالاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدرای شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی

کتاب‌التوحید	شیخناالصدوق	خطی وچاپ‌طهران
تعلیقات بر حکمةالاشراق	ملاصدرای شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی‌الدین	الاستاد ابوالعلاء عفیفی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)	علامه' دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خفری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث‌الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	فخرالدین سماکی	خطی
تفسیرالکبیر	امام فخر	قاهره
جذوات	میر داماد	خطی
حقایق	فیض	طهران
حکمةالمشرقیه	ابن سینا	طران
حکمةالاشراق	شیخ مقتول	انستیتوی ایران وفرانسه
حقیقةالصلوة	قاضی سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال‌الدین	طهران، میرخانی
رسائل فلسفی	ملاصدرای شیرازی	طهران
رسالةالذهبیه	فیثاغورث	
رسالةالنیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالةالقشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالةالاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالةالمضنون بها	غزالی	
زبدةالحقایق	عین‌القضات	طهران
شرح منازل‌السائرین	عبدالرزاق کاشی، عفیف‌الدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج‌البلاغه	ابن میثم	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سبزواری	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

شرح فصوص	قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی	
شرح تعرف	مستعلی بخاری	حیدرآباد
شرح هدایه	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح منظومه	سبزواری	طهران
شرح اشارات	امام علامه خواجه‌نصیرالدین طوسی	طهران،قاهره
شفـــا	شیخ رئیس	طهران، قاهره
شــرح حکمت‌الاشــراق	علامه شیرازی	طهران
شرح تائیه ابن فارض	عزالدین محمود کاشی	طهران
شــرح اصول کــافی	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح کلیات‌القانون	علامه شیرازی	طهران،تبریز
شرح تجــرید	فاضل قوشچی	طهران
شرح هیــاکل	علامه دوانی	طهران
شــرح تجـرید	علامه حلی	طهرانی
شــرح تجـرید	شمس‌الدین اصفهانی	طهــران
طیماوس	افلاطون	
العــوارف والمعــارف	سهروردی	طهران
العرشیه	ملاصدرای شیرازی	طهران
فــاذن	افلاطــون	
فتوحات مکیه	محیی‌الدین	قاهره
قوةالقلوب	لابیطالب‌المکی	قاهره
قاموس‌اللغـة	فیــروز آبــادی	طهران
قبسات	میر دامــاد	
گــوهــر مــراد	لاهیجی	طهران
مبــدء و معــاد	ملاصدرای شیرازی	طهران
مبــدء و معــاد	شیخ رئیس	قاهره
مفاتیح‌الغیب	ملاصدرای شیرازی	طهران
معــانی‌الاخبار	ابن بابویه قمی	طهران
کتاب‌النجاة	ابن سیــنا	قاهره
لمعــات الهیــه	ملاعبدالله زنوزی	خطی

فهرس تعليقات الحكيم السبزوارى
على هذا الكتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

صدرالمتألّهین شیرازی (م۹۷۹ــ۱۰۵۰ هـ ق) قدس‌الله روحه در بین حکما و عرفای اسلامی و فلاسفهٔ الهی به سعهٔ باع و کثرت اطلاع و احاطه بر مراتب معقول ومنقول و دقّتِ نظر و اصابت فکر و تأسیس قواعد عقلیه و تطبیق علوم ومعارف فلسفیه بر مآرب شرعیه و مقاصد دینیه معروف و مشهوراست .

کم‌تر حکیمی‌را میتوان نشان داد که در«حکمت مشّائی» و «قواعد اشراقی» و «مبانی اهل مکاشفه» راسخ و صاحب نظر باشد .

ملا صدرا بواسطهٔ غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشّایی و تدرب در علوم اهل کشف و احاطه بر مأثورات واردهٔ در شریعت حقّهٔ محمدیه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم وبالجمله اطلاع کافی از جمیع مشارب وافکار خود مؤسس طریقه‌یی شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد افکار عمیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشّا و آراء افلاطونیان جدید و تحقیقات عمیق و ژرف متصوّفه ، آراء و افکار حکمای اشــراقی و رواقی در کتب تحقیقی او هضم شده‌است و سعهٔ افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته . ملاصدرا معتقداست که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت‌فلسفهٔ خشك و استدلالی صرف نظری خارج نمود ؛ نتیجهٔ این کار منشأ توفیق کامل بین

قواعد عقلی و مبانی کشفی [1] و حقایق واردهٔ در کتاب و سنّت الهی گــردید .

او معتقداست که عقل تا بنور شرع منوّر نگردد و بوادی کشت و شهود قدم نگذارد بجائی نمیرسد چه آنکه عقل وحقــایق حاصلهٔ از سیر و روش عقل تــا در معلوم خارجی فانی نشود و از مقام حجاب خارج نگردد درك حقایق محال‌است چه آنکه فکر و عقل حجابی بین انسان وواقع‌است وصورت حاصلهٔ ازعقل حجاب‌ـ الله اکبر است و قیل «العِلمُ حجاب‌الله الاکبر» حتی در مقام شهود هم شهود کامل عبارت‌است از فناء شاهد در مشهود بنحویکه سالك از کُلفَت حمل مشاهده‌خلاص شود و فناء حقیقی باو دست دهد .

بَندِ معقولات آمد فلسفی　　　شهسوار عقل‌عقل آمدصفی

کثیری از مباحث مربوطهٔ بمبدء و معاد خصوصاً حقایق مربوط بامور آخرت و احوال و نشئآت بعداز موت را نمیتوان با استدلال صرف کشف نمود ؛ بلکه عقل نظری در ادراك اولیّات امور آخــرت‌عاجز و از رسیدن و نیل بحاق آن اعجمی است و جز از طریق شرع احمدی و استضائــه از قلب تقی‌نقی محمدی و راهنمائی اهل بیت امجاد او که ناظمان سلاسل طول‌وعرض مبدء و معاد وراه‌نمایان گمشدگان بادیهٔ ایجادند در این‌قبیل از مسائل سالك‌بجائی نمیرسد [2] .

۱ـ باین‌معنی ملاصدرا دراغلب کتب خود اشاره‌نموده است نگارنده این‌معنی را بنحو تفصیل در شرح خود بر مقدمهٔ قیصری بر فصوص شیخ‌اکبر بیان نموده است . رجوع شود به مقدمهٔ اسفار ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص ۲،۳،٤ . مبدء و معاد چ ط ۱۳۱۲ ﻫ ق ص۳ عرشیه ص ۲،۱ . مشاعر چ‌ط ص ۲،۳،٤ .

۲ـ بهمین مناسبت در مسائل مهم مربوط به نشئآت بعداز موت کلمات ملاصدرا ازسایر مشارب ممتازاست کلمات فلاسفه در مسألهٔ معاد و مباحث مربوط‌بمعاد و مباحثی دیگر که مبتنی بتعقل حقیقت وجود و نیل بوحدت اصل وجود و تشکیك خاص بلکه‌خاص‌الخاصی و اخص الخواصی است مملو از مطالب نادرست و متناقض‌است «والعجب من رام منهم بزیادة تحقیق او تدقیق و انما جاء بکلمات متناقضة وما خلص من دیاجیرها الاالاقلون و لعمری کلمات اکثرهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق‌بعض و ما ظلمهم‌الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون» .

***

تصوّف در اغلب شعب علمی اثری عمیق از خود گـذاشته است بهمین‌جهت اکثر دانشمندان کم‌وبیش ازاین علم بی‌نیاز نیستند . افکار صوفیه حتی در انظار و افکار حکمای مشّایی که پابند استدلال صرفند اثری عمیق گذاشته‌است [1] ولیکن این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و بعداز تفسیر ملاصدرا بر کلام‌الله مجید که مملوٌ از افکار اهل کشف‌است این‌کتاب (شواهد) بیش‌از سایر کتب ملا صدرا ممزوج با قواعد اهل سلوك و نمایندهٔ افکار واقعی این حکیم الهی‌است . ما خصوصیات این‌کتاب را در همین‌مقدمه بیان خواهیم‌نمود .

علت ترجیح طریقهٔ سلوك و کشف وشهود بر طریقهٔ اهل انظار و تابعان براهین صرفه‌را ملاصدرا و دیگران که در حکمت نظری و کشفی راسخ و محققند این‌طور بیان کـرده‌اند :

حقایق‌علوم ومعارف درعالمی‌خارج از عالم ماده و زمان که‌عالم جهل وتاریکی است)؛ وجود دارد مخزن و معدن علوم‌ومعـارف خصوصاً علوم ومعارف حقیقیه دارای مراتب و مقاماتی‌است عالم بعداز عالم مادّه که عالم‌برزخ باشد یکی ازمراتب وجود حقایق علمی‌است .

مرتبه و مقام دوّم مخزن معارف عالم عقول عرضیّه و طولیه و عوالم ملائکهٔ مجرّدهٔ صرفه‌است مرتبهٔ اعلای معارف مقام واحدیت و احدیت وجوداست، علوم وحقایق در این دو موطن علمی صافی و معرّا از کـدورات است «لِصفاءِ المعلوم و

۱ــ مقامات عارفان اشارات شیخ گواه صادق مااست شیخ در صفات عارفان گوید «وهم فی‌جلباب من‌ابداتهم قد نضوها و رفضوها .... الخ» این‌مقامات حاوی برخی از مبانی سلوك‌است .

"تعرّیه عن‌الحدود» علم‌خود، حقیقتی‌است مجرد از مادّهٔ جسمانیه و معرّا از حلول در مادّه ؛ نفس وقتی متصف بعلم و موقعی واجد صورت علمیه می‌گردد که ترفّعی از مادّه برای آن حاصل شود اول مرتبهٔ علم و معلوم مقام تجرد نفس از ماده است بنا براین اول‌مرتبهٔ علم ارتفاع نفس از مادّه و نیل بمقام برزخ وتجرد برزخی‌است.

ملا صدرا با براهین متعدد [1] عالمی فوق عالـم مادّه و "انزل" از عالم معنا و عقل صرف اثبات نموده‌است .

نفس بعداز ترفّع ازماده ورسیدن بعالم برزخ ازاین‌عالم تجاوز نموده بعالم‌عقل ومعنی وارد می‌گردد این‌مرتبـه دوم عالم‌علم و معلوم‌است ملاصـدرا در جمیع این مراتب ملاك اتّصـاف نفس بعـلم و حصول صـورت علمـیّه را در صریح وجود نفس بارتحال و سیر و سفر معنوی از عالم ماده بعالم‌بـرزخ و مرور از عالم‌برزخ و ورود بعالم عقل میداند .

باین معنی که ملاك حصول علم ، تقشیر نفس حقایق را از ماده نمی‌باشد بلکه ملاك واقعی حصول علم تحول و جنبش ذاتی نفس و سیر بعالم اعلی می‌باشد .

ملا صدرا ملاك حصول علم چه علم به جزئیات و چه کلیّات را باتحاد نفس با صورتی در عالم برزخ و مثال و معنا و حقیقتی در عالم عقل صرف میدانـد. نتیجهٔ صعود نفس بعالمی فوق عالم ماده و نشأه‌یی برتـر از عالم زمان و مکان و اتّصال بحقایق غیبی و صورت و معنای اصلی حقایق این عالم اتحاد باصورتی درصقع‌داخلی نفس در قوس نزول می‌باشد .

۱ــ ما درشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا بطوراشباع افکار ملاصدرا را دراین زمینه بیان کرده‌ایم ودرشرح خود بر مقدمه' قیصری مفصلتر بحث کرده‌ایم .شرح‌حال و آراء علمی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۲ ه ص۱۱۲ تا ۱٤٥ و شرح مقدمه' قیصری چ م ۱۳۸٥ ه ق ص ۲۱۰ تا ۲٦۰ مباحث علم .

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت   بررودبالا همان بااصل‌خود یکتاستی

ادراك حسّی در نزد ملاصدرا متقوّم‌بخیال وصورت خیالیّه متقوّم بصورت عقلی و عالم عقول متقوّم بمقام اصل‌وجود است محیط بر جمیع حقایق ، حقیقت وجود حق‌است «والله من ورائهم محیط»

بعقیدهٔ ملاصدرا طریقهٔ اهل سلوك و مشرب اهل کشف و شهود از آنجهت مقدّم بر طریقهٔ اهل انظاراست که عقل مستکمل بحکمت نظریه و عملیّه وقلب عارف سالك بواسطهٔ صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی‌است بنحو صرافت و وحدت قلب وروح متصل باُفق اعلی حقایق وجودی‌را عاری ازتعیّنات و حدود لازمهٔ تنزل شهود مینماید وبحاق ووجود خارجی و حقیقت اصلیه معلوم میرسد وبین او وواقع حجابی وجود ندارد رفض تعیّنات و القاء حدود ملازم‌است با شهود اصلی حقایق در مقام و مخزن سعی موجودات .

لذا گفته‌شده‌است : «العلّة حدّ تام لوجود المعلول ، والمعلول حدّ ناقص لوجودالعلّة ، ذوات‌الأسباب لاتعرف الاّ باسبابها الا الی‌الله تصیرالأمور» .

***

از برای رسیدن بواقع و درك حقایق وجودیه و نیل بمسائل مبدء و معاد دو طریق معیّن و مقرر شده‌است :

یکی : طریقهٔ اهل استدلال وتحصیل طریق یقینی از راه برهان . حکمایَ الهی این‌طریقه‌را اختیارکرده‌اند طیّ این‌طریق نسبت بطریقهٔ اهل‌سلوك که ذکرخواهدشد آسانتراست هرکسی که دارای استعداد متوسّطی نیزباشد میتواند ازطریقهٔ مشاهدهٔ موجودات و اقامهٔ براهین عقلی بمسائل مبدَء ومعاد تا حدودی پی بَرَد ، سالك

این طریقه بواسطهٔ تحصیل صور علمیّه حاکی‌از واقع بحقایق میرسد ولی بین او و واقع صورتی حائل و حاجب‌است .

این علم، یعنی علم حاصل از این‌طریق را علم‌الیقین نام نهاده‌اند هرکه بمسائل مربوط بمبدء و معاد و احوال و نشئآت بعداز موت و مباحث الهیات و نحوهٔ‌صدور کثرت از حق و کیفیت ثبوت صفات کمالیه در عرصهٔ وجود و ذات حق با قدم‌برهان ومعراج استدلال پی ببرد «فقد فاز فوزاً عظیماً» .

این طریقه بدون شك مقدّم بر طریقهٔ اهل کلام از معتزله و اشاعـره‌است و کلمات حکمای اسلامی در مباحث ومسائل مربوط بعقاید اسلامی کاملتر وتامتر از اصول و مبانی اشاعره و معتزله است . بدون تعصّب ومجامله بایدگفت: طریقهٔ‌تکلم ملعبه باعقاید وافکار و آراء شریعت محمّدیه‌است ؛ مسائل مدوّن در کتب کلامی اشاعره و معتزله مجموعه‌یی از ظلمات بعضها فوق بعض است چون مسائل آن‌مبتنی بر مجادلات و مجازفات است ما در جای خود گفته‌ایم : بدلیل عقل واجماع وسنّت وکتاب بحث به طریقهٔ متکلّمان ازاشاعره‌ومعتزله ممنوع و حرام‌است .

طریقهٔ دیگر از برای رسیدن بحقایق طریقهٔ عـرفا و ارباب کشف‌است و این طریقهٔ انبیاء و اولیاء است . سالکان این‌طریق بچشم دل ملکوت سماوات وارض‌را شهود مینمایند و بواسطهٔ اتصال بملکوت وباطن حقـایق که عوالم عقول طولیه و عرضیه ومقام اسماء و صفات حق باشد بحقایق این عالم واقف میشوند . مقدّمهٔ این طریقه تصفیهٔ باطن و قلب و بالجمله تنویر روح ازکدورات جسمانی‌است قلب بعداز آنکه بواسطهٔ ریاضات علمیّه و عملیه نورانی شد ؛ انوار حق درآن تابش می‌کند .

صدرالمتألهین این‌طریقه را نیز علاوه بر تکمیل قوهٔ عقلی پیموده‌است لذا درمقدمهٔ

این کتاب گوید ۱ :

«لمّا کثرت مراجعتی الی عالم المعانی والأسرار و ملازمتی باب حکمةالله ، مفیض الأنوار وطالت المهاجرة عما اکبّ علیه طبایع الجمهور والأعراض بالکلیّة الی الحق القراح عمااستحسنوه ثقةً بما هوالمشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً علی مشافهةالحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدةالواردات علی القلوب والنفوس قداطّلعت علی مشاهد شریفةَ الهیّة و شواهد لطیفة قرآنیّة وقواعد محکمةَ ربانیه و مسائل نقیّة عرفانیة قلّما تیسّر لأحدالوقوف علیها ، الا اوحدی من افاضل الحکماء او صوفی صفیّ القلب من اماجدالعرفاء» .

ازآن جهت ملاصدرا طریقهٔ خودرا از سایر طرُق متمیّز ساخته‌است که بین مسلك کشف وشهود و طریقهٔ نظر و فکر جمع نموده‌است لذا حکمت متعالیهٔ او مشتمل بر کاملترین براهین نظریه ونفیس‌ترین قواعد کشفیه‌است و کمال مطلوب نزد او تکمیل این دو جهت‌است . نهایت تکمیل قوّهٔ نظریه و غایت تکمیل این‌قوه انتفاش نفس ناطقه بصورت وجود و نظام عالم ایجاد و استکمال باعتبار اتّصاف بصور حقایق «وصیرورتها عالماً عقلیّاً مضاهیاً للعالم العینی و مشابهاً للنظام الوجود» است چه آنکه از تصور نظام وجود علی ماهو علیه نفس مادّه و محلّ صور حاصله از اشیاء و معدن انتقاش جمیع حقایق می‌گردد بلکه بنابرحکمت متعالیه نفس‌انسانی متحد باحقایق عالم‌وجود میشود بناءاً علی اتحادالعاقل والمعقول و نعم‌ماقیل :

هرآنکس ز دانش بَرَد توشه‌یی　　　جهانیست بنشسته در گوشه‌یی

«وهذاالفن من الحکمةَ هوالمطلوب لسیّدالرُسُل المسئول فی دعائه (ص)

ا ــ مقدمهٔ کتاب «الشواهدالربوبیه» ص ۲،۳،۴ .

الی' ربه حیث قال : ربّ ارناالأشیاء کما هی. وللخیل (ع) ایضاً حین سئل : ربّ هب‌لی حکماً . والحکم هوالتصدیق بوجودالأشیاء المستلزم لتصورها ایضاً واما ـ العملیّة فثمرتها مباشرة عمل‌الخیر لتحصیل‌الهیئة الأستعلائیّة للنفس علی‌البدن والهیئةالأنقیادیّة الأنقهاریة للبدن من النفس والی' هذاالفن اشار بقوله : «تخلقوا باخلاق‌الله» و استدعاء الخلیل بقوله : «والحقنی بالصّالحین» والی' [1] فنّی‌الحکمة اشار فی‌الصحیفةالملکوتیّة : «ولقد خلقناالأنسان فی احسن‌تقویم» وهی: صورته التی هی طراز عالم‌الأمر «ثمّ رددناه اسفل سافلین» وهی: مادته التی هی من ـ الأجسام المظلمة الکثیفة . «الاّالذین آمنوا» اشارة الی غایةالحکمة النظریة» «و عملواالصالحات» اشارة الی' تمام‌الحکمةالعملیّة» [3] .

ملاصدرا اساس فلسفهٔ خودرا بر همین پایه‌یی که ذکر شد نهاده‌است لذا فلسفهٔ او جامع بین طریقهٔ مشّاء و اشراق ورواق‌و مسلك صوفیه وعرفای اسلامیست ومأخذ افکار عرفانی صدرالدین شیرازی مانند سایر متصوّفه و کمّل از اهل تحقیق کتاب و سنت‌است با این‌فرق که ملاصدرااز افکار و حقایق وارده از اهل‌بیت عصمت و ائمّهٔ طاهرین نیز بحدّ اعلی' استفاده نموده‌است شرح او بر اصول کافی شیخنا ـ الکلینی و تفسیر او بر قرآن مجید گواه ماست.

کتب او از نقایص سایر حکما و عرفا معرّااست نه افکار مشتمل بر اوهام برخی از فلاسفه در کتب او دیده میشود ونه تّرهات عوام صوفیه که بوجه من ـ الوجوه قابل انطباق ببراهین علمی ونظری نمی‌باشد در آثار او بچشم میخورد و نه

۱ــ رجوع شود بمقدمه' سفر اول اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ ه ق ص ه

۲ــ والی' فنی‌الحکمة کلیهما اشیر .... خ‌ل، اسفار

۳ــ مقدمهٔ مؤلف بر اسفار اربعه چاپ ط گ ۱۲۸۲ ه ق ص ٤

بآراء، ومجادلات کتب کلامیّه اعتنائی دارد .

«ولیعلم انّ معرفةالله و علم‌المعاد و علم طریق‌الآخرة لیس‌المراد بهاالاعتقاد الّذی تلقّیه العامی اوالفقیه وراثةً و تلقّفاً ....ولا ما هو طریق تحریرالکلام والمجادلة فی تحسین‌المرام کما هو عادةالمتکلّمین ، ولیس ایضاً هو مجردالبحث البحت کما هو دأب اهل‌النظر و غایة اصحاب‌المباحثة والفکر فانّ جمیعها ظلمات بعضها فوق بعض [1] » .

تقویت عقل عملی و تکمیل نفس از طریق عبادت و ریاضت و ترک مشتهیات و اعراض از معاصی و تزکیهٔ نفس از رذائل و استحکام اساس معرفت و مستعدنمودن روح و لطیفهٔ باطنی از برای قبول انوار حضرت ذوالجلال در نظر ملاصدرا رکن و پایهٔ اساسی درک حقایق‌است .

«فابدء یا حبیبی قبل قرائة هذاالکتاب بتزکیة نفسك عن هواها ، فقد افلح من زکّیها و، وقدخاب من دسّیها ، واستحکم اولاً اساس‌المعرفة والحکمة ثمّ ارق ذریها والاّ کنت ممن اتی‌الله بنیانهم من‌القواعد فخرّ علیهم‌السّقف اذا اتیها ، ولا تشتغل بترّهات عوام‌الصوفیّة من‌الجهلة ولا ترکن الی اقاویل‌المتفلسفة جملة فانّها فتنة مضلّة وللاقدام عن جادّةالصواب مزلّة [2] » .

مسائلی که در کتب فلسفی ملاصدرا عنوان‌شده‌است هم با براهین نظریّه مطابق است چون بر جمیع مسائل مدوّن در کتب خود از طرق مختلف برهان اقامه نموده

۱ــ رجوع‌شود بمقدمهٔ کتاب ارسفار اربعــه .

۲ــ اقــدمین از فلاسفه جامع بین مراتب کشف و استــدلال بوده‌اند . «صیرور الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم‌العینی» بدون پیمودن طریق کشف وشهود امکان ندارد فناء در عقول قدسی فناء علمی نیست بلکه فناء حاصل از تصفیهٔ نفس‌است و قد حققنا هذه‌المسألــة فی شرحنا علی‌ا مقدمةالقیصری «قده»

است آنچه از مسائل فلسفی در کتب حکمای مشّاء موجوداست ملاصدرا آن‌مباحث را بحسب اقامهٔ براهین نظریه منظم ومرتب بلکه مرتب‌تر ومنظم‌تر ازفلاسفه وحکمای اهل نظر تقریر نموده‌است و بلسان مشّاء دراین زمینه‌ها سخن گفته‌است درضمن همان‌مسأله را بسبك اشراق نیز تحریر و تنظیم نموده و باقواعد وفق داده‌است کماهوالواضح عندالحکیم الماهر والعارف‌الکامل الجامع بین‌المنقبتین .

***

عقل تا بنور شرع منوّر نگردد در مسائل مربوط به علم الهی و حقایق وابستهٔ به مبدء و معاد بجائی نمیرسد چون درك این‌قبیل ازمسائل به‌صرف کارانداختن‌قوهٔ نظریّه اگرچه صاحب قوه درمرتبهٔ اعلای از ادراك قرار گرفته‌باشد میسورنیست . حقایق ومعارف درمقام ومرتبهٔ واحدیّت که مقام تعین حقایق‌است بنحو وحدت و صرافت موجوداست . از باب لزوم مناسبت بین‌مدرِك ومدرَك ووجوب‌وسنخیت بین قابل و فاعل انسان بدون رفض تعیّنات وحدود والغاء تبعات مادّه بمقام‌صرافت وجود راهی پیدا نخواهد کرد لذا در قرآن کریم شرط تعلیم حقایق الهی را تقوی دانسته‌است «اتّقوالله یعلّمکم‌الله» . قطع حجب ظلمانی و نورانی و القاء و رفض تعیّنات لازمهٔ حدود وجود ناقص سبب انکشاف ملکوت وجوداست لذا درشریعت محمدیّه اشارات و کنایات و لطایف و نصوص زیادی راجع بلزوم تکمیل عقل نظری و عملی موجوداست . از ناحیهٔ تکمیل قوّهٔ نظریه علم‌الیقین و تکمیل عقل عملی که جناح دیگر سالك از برای پرواز بعالم ربوبی و الهی‌است نصیبِ سالك حصول حقّ‌ الیقین و عین‌الیقین می‌گردد .

پـرّ و بال ما کمند عشق اوست موکشانش‌می‌کشد تاکوی‌دوست

خواجهٔ کائنات «ص» وخاتم رسل جمیع حقایق مربوط بمبدء و معـاد را در کتاب آسمانی خود و سنّت خویش بیان فرموده‌است و کیفیت سلوك و نحوهٔ نیل بحقایق ملکوت را بوسیلهٔ باب مدینهٔ علم خود بنحو اعلی و اتَم مقرر داشته چـه آنکه مقام نبوت آنحضرت بحسب احاطهٔ بر حقایق ملکوت باعتـبار صرف ذات و تمامیت وجود که همان مقام باطن ولایت اوست تام و فوق‌التّمام و چون صرفست و صرف‌الشیٔ قابل تعدد و تکثّر نیست همهٔ حقایق را در بر دارد و مقـام باطن و جهت ولایت او که اتَمٌ و اوسع دوائر ولایات ونبوات است بامرتبهٔ ولایت حضرت ولایتمدار علی «علیه‌السلام» متحداست وچون آنحضرت صاحب اسم اعظم و منشأ جمیع ولایات و نبوات‌است هیچ صاحب شریعت و ولایتی ازحیطهٔ ولایت‌او خارج نیست . بهمین مناسبت هیچ سالك و عارف و کاملی بی‌نیاز از او نیست وممکن‌نیست حق‌را بدون‌وساطت «من‌له‌الاسم‌الاعظم» پرستش نمود آنچه کمال درعالم وجـود فرض شود مترشّح از مقام ولایت او واهل بیت عصمت وطهارت آنحضرت می‌باشد. صدرالمتألهین بهمین‌مناسبت اساس معارف ومبانی مربوط بعلوم مبدء ومعاد وآنچه از حقایق ومعارف‌را که درکتب خود بیان نموده‌است از مشکـوة نبوّت و ولایت اخذ نموده و مبانی خودرا با آیات کتاب و مأثورات و لویهٔ صادره از مقام اهـل عصمت و طهارت تطبیق نموده بلکه بعقیدهٔ نگارنده بواسطهٔ اتصال بمقام ولایت و نیل بدرجهٔ‌کشف، حقایق‌را بنحو صافی از مقام ولایت اخذ نموده‌است .

بهمین‌جهت فلسفهٔ او مشتمل بر نفائس افکار اهل نظر و راسخان از حکمای مشّاء و متضمّن نقاوهٔ افکار اهل اشراق و حکمای رواق است همین معارف‌وحقایق

را با مبانی و مسائل موجود در کتاب و سُنَّت تطبیق نموده بلکه میتوان گفت معارفی را که از راسخان علم و وارثان علم کتاب و سنت اخذ نموده‌است نخبه‌ترین مطالب فلسفی اورا تشکیل میدهد چه‌آنکه برخی از مسائل نفیسهٔ مربوط بمبدء و معاد حقایقی‌است که منحصراً در کتاب و سنت و مأثورات اهل عصمت و طهارت موجوداست لذا در مقدّمهٔ همین‌کتاب (شواهد) گوید : ۱

«تفرّدت بامور شریفة عالیة خلت‌عن مثلها زبرالأولین و ان کانوا من‌الأساطین ، وکلّت عن ادراکها افهام‌الآخرین وان کانوا من‌المتفطّنین، هی لعمری انوار ملکوتیّة یتلألأ فی سماءالقدس والولایة و ایدی باسطة یقرع باب‌النبوّة وقد اودعنا بعضاً من هذه‌المسائل فی مواضع متفرقة من‌الکتب والرّسائل و کثیر منها مما لم یمکننی ان انصّ علیهاخوفاً من‌الأشتهار وحیفاً علیها من‌الأنتشار فی‌الأقطار» .

***

همانطوریکه بیان نمودیم : حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبهٔ اصلی حقایق منصبغ بلون کثرت نمیباشد بلکه بنحو صرافت ووحدت موجوداست قوهٔ نظریّه قدرت ادراك حقایق را بنحو صرافت ندارد چون خود تعیّن دارد .

حقیقت هر شیٔ عبارت‌است از نحوهٔ تعیّن آن‌شیٔ درعلم حق، علم کامل بهر شیٔ حاصل نمیشود مگر باتصال بمرتبهٔ واحدیت و اتصال بدون رفع تعیّنات و رفض حدود و از بین‌بردن وسایط نوری وظلمانی بین عبد و سالك و حق ممکن‌الوقوع نمی‌باشد لیکن رفع وسایط جز بقدم شهود امکان ندارد .

شیخ مشّائیّهٔ اسلام از خلف حجاب‌قوهٔ نظریه باین‌حقیقت پی‌برده ویا باستمداد از ذوق باین‌معنی رسیده‌است و درمواردی تصریح فرموده‌است :

«لیس فی ُقدرةالبشر [۱] الوقوف علیٰ حقایق‌الأشیاء بل غایـَةالأنسان ان یدرك خواص‌ الأشیاء و لوازمها [۲] » .

محققان از اهل نظر، خود اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه که حقّ‌ُ الیقین و عین‌الیقین باشد َاصفی و اتـَمّ وکاملتراست و اگر با شرایط حاصل شود َتطـَرُّق جهل و احتمال عدم اصابهٔ واقع درآن نمیرود ولی حصول چنین علمی را ممکن نمیدانند وآن‌را منحصر بانبیاء و کـُمـَّل از اولیاء میدانند .

اگرچه این کلام درست‌است که علم حاصل از طریق کشف و شهــود َصعبُ المنال‌است «وجلّ جناب‌الحق ان‌یکون شریعـَةً لکلّ وارد» ولیکن اگر انسان از طریق صحیح وارد شود حصول آن ممتنع نیست. کتب اهل عرفان ومطالب مـُدَوَّنهٔ درآن‌کتب که اختصاص بمعارف دارد بهترین گواه ماست چون همانطوریکه مکرر گفتیم: مطالب مدوّن در کتب عرفا در مسائل مربوط بمعارف بمراتب کامل‌ترازمبانی فلاسفــه‌است .

البته این معنی قابل انکار نیست که خرق حـُجب امــکانی و تصفــیهٔ قلب از کدورات برای انسانی که‌درابتدای وجود انغمار در کثرت و مادّه دارد بلکه عین ماده و کثرت‌است بسیار مشکل‌است انسان ولیدهٔ طبیعت ومأنوس بامشتهیات‌نفسانی

۱ــ و هو «ره» ادرك هذاالسر بصحةالفطر و صفاء الروح .

۲ــ شیخ رئیس بدون اشکال بطریقهٔ شهود و کشف نظر داشته‌است ولیکن در عصراو افکار عرفا مثل اعصار بعداز شیخ بسبك و اسلوب اهل نظر تــدوین نشده بوده‌است و در عصراو نیــز مطالب نادرست‌و مخالف طریق برهان در افواه قلندران زیاد رایج بوده‌است .

است از برای کسانی که در خود امکان حصول معـرفت را از راه تصفیه و طریق کشف نمی‌بینند سلوك طریق برهان لازم و واجـب است «الـمَیسور لا یُسقط بالمَعسور وما لا یدرك کلّه لایترك کلّه».

طریقهٔ سلوك و سیر از طریق کشف همان طریقهٔ اولوالعزم از انبیاءاست اولیاء حق بواسطهٔ تجافی از عالم مادّه و دار غُرور و خرق استار امکانی باصـل وجود خق واصل شده‌اند و قیامت خودرا در همین نشأه شهود نموده‌اند و تابعان خودرا نیز بعین جمع واحدیت وجود دعوت کرده‌اند . در قرآن کریم و مأثورات نبَوی و اخبار واردهٔ از اهل طهارت این‌معنی بطور کامل ذکر شده‌است مثل آیهٔ شریفـهٔ : «اِنّا لله و اِنّا الیه راجعون» و «الا ً والیٰ ربّك‌المنتهی» از حضـرت رسول نقل شده‌است «انی لست کاحدکم ، ابیت عِند ربّی یُطعِمُنی و یسقینی» .

مشاهدهٔ صریح وجود حق با رفض تعیّنات امکانی مطلوب واقعی اهل‌الله‌است شهود حق دراین نشأه از برای کمّل از اولیاء حاصل گردیده‌است . بهمین‌معنی در کلام مُعجز نظام حضـرت علی (ع) اشارت رفته‌است «لوکُشِفَ‌الغِطاء ماازدَدتُ یقیناً ، رأیت ربّی بعین قلبی ، مـا رأیت شیئاً الا و رأیت‌الله قبله و بعده و معه و فیه» . رفع حجب درقیامت کبریٰ از برای جمیع افراد انسان در مقام رفض تعیّنات و تجلی حق باسماء قاهره و صعق من‌فی‌السّماوات ومن‌فی‌الأرض حاصل میشود .

ما در شرح خود بر مقدّمهٔ قیصری و شرح بر فصوص الحِکَم شیخ‌اکبر و شرح بر نصوص این معنی را مفصّلاً بیان‌کرده‌ایم و در تعلیقات براین کتاب نیز این معنی‌را تقریر نموده‌ایم [1] .

۱ــ رجوع شود به شرح مقدمهٔ قیصری ۱۳۸۵ هـ ق ص ٥٦٤ تا ص ٥٨٥ .

بیان خصوصیات کتاب «الشواهدالربوبیه»

این‌کتاب نمایندهٔ افکار خاصّهٔ صدرالدین شیرازی‌است . ملا صدرا دراین‌کتاب بنخو ایجاز و اختصار در مواردی و بنحوتفصیل دربرخی ازمسائل و بطورکلی بنحو برزخ بین اجمال و ایجاز و اختصار وتفصیل کامل اکثرآراء خودرا باعباراتی َسلیس و روان و جذّاب تقریر کرده‌است .

این‌کتاب تقریباً حاوی خلاصه و تلخیص کتاب مستطاب اسفار است . دراسفار تقریباً جمیع افکار و آراء نقل شده و صدرالدین شیرازی بعداز ذکر جمیع مشارب و بیان حقیقت مبانی مهم فلسفی بلسان جمیع صاحبان نظر و متصدیان معرفت‌حقایق نوعاً مختار خودرا در ضمن تشریح مطالب‌بیان مینماید ولی دراین‌کتاب آراء خودرا بنحو خلاصه و تلخیص تقریر کرده‌است .

بعبارت دیگر کتاب اسفار کتابی‌است که جمیع افکار متصدیان بیان معارف و صاحبان مشارب درآن هضم شده‌است مثلاً در مبحث وجود طریقهٔ مشّاء که قائل به تباین حقایق وجودیه‌اند ذکر شده‌است وبعداز تحقیقات وسیعی این‌قول‌را به قول حکمای فهلوی برگردانده‌است و تباین وجودات را تباین بالعرض ناشی‌از ماهیات دانسته و روی قرائنی که در کلمات مشّاء موجوداست مثل آنکه حکـمای مشّاء گفته‌اند : «ذوات‌الأسباب لا تعرف الاّ باسبابها، والعلّة حدّ تام لوجود‌المعلول» وغیراینها ازقواعد عقلیه، نظیر «فعل کل فاعل مثل طبیعته» و «ان‌الحق هوالمبدء والمنتهی» و «کل حقیقة ترجع الیه» بـا ملاحظهٔ آنکه محققان از مشّاء قائل‌باصالت

وجودند قول آنهارا بقول فهلویون ارجاع داده‌است و سپس پرداخته‌است به بیان حقیقت قول حکمای فهلوی و اثبات آنکه‌فهلویون وجودرا حقیقت واحده میدانند بعداز تقریر و تحقیق در قول فهلویون و اثبات تشکیك خاصی در حقیقت وجود با مهارتی مخصوص بخود این قول را بقول اعاظم عرفا و کمّل از صوفیه که قائل به تشکیك خاص‌الخاصی و وحدت شخصی در وجودند برگردانده‌است و مثل صوفیه یعنی به تبع صوفیه بآیات بیّنات قرآن وکلمات اهل عصمت استدلال کرده‌است [1].

و با طرز خاصی قول قائلان بنور و ظلمت در اصل وجودرا نیز بتشکیك خاصّی ارجاع داده‌است . کسانی که وارد بمبانی ملا صدرا هستند میدانند که این‌سبك از بحث در دورهٔ اسلامیه اختصاص باین رجل عظیم‌الشأن دارد و این خود حاکی از آن‌است که ملاصدرا درجمیع مسالك موجود در فلسفه استاد ماهراست . اگرکسی بحواشی او بر شفا با دیدهٔ بصیرت وبضاعتِ علمی مراجعه‌کند اورا یکی‌ازبزرگترین حکمای محقّق مشّاء می‌بیند کمااینکه مراجعه بحواشی و تعلیقات او بر حکمة‌ـ الاشراق بهترین گواه بر تمحّض او در حکمتِ اشراق‌است اگر ملاصدرا درمقام تقریر قواعد اشراق برخی از مناقشات را بر مبانی شیخ اشراق نمی‌کرد یعنی در صدد انتصار از شیخ رئیس و اتباع او در برخی از مبانی بر نمیآمد و صرفاً به تحکیم مبانی او می‌پرداخت مراجعه کننده بحواشی حکمت‌اشراق اورا حکیمی‌راسخ و متبحّر و صاحب‌نظر درحکمتِ اشراق میدید کمااینکه در بین حکمای اسلامی هیچ‌کس بعداز خواجهٔ طوسی باصول و عقاید متکلّمین و آراء اهل کلام بانداز‌هٔ ملاصدرا وارد نیست چون شیخ و فارابی و شیخ اشراق و سایر اعاظم بچشم حقارت

۱ـ امور عامه' اسفار مباحث وجود چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۹،۱۰، ۲۵، ۲۶ و فصول عرفانیه علت و معلول (سفراول ص ۱۸۱ تا ص ۱۹۰) الهیات اسفار ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۲۲،۲۳، ۲۴، ۵۸، ۵۹، ۶۰.

بکلام و اقوال متکلمین نظر میکردند وکمتر در صدد اشکال و مراجعه بآراء متکلمان برآمده‌اند .

قبل‌از ملاصدرا بین متصدیان معرفتِ حقایق و محقّقان از اهل افکار و انظار و آراء و متخصصان در علوم حقیقیه ازعرفا و مشایخ صوفیه و فلاسفهٔ مشّاء و اشراق اختلاف نظر عمیق وجود داشت وهریك ازاین فِرَق باِثبات طریقهٔ خود و نفی ممشای دیگران میپرداخت. ملاصدرادر هریك از طرق متکفل و متصدی بیان مسائل علمی ماهر ومتخصص گردید و بعداز آگاهی کامل در این مشربها بتحقیق و تبیین معارف پرداخت .

کثیری از قواعد مشاء [1] را با براهین‌متعدد اثبات نمود و از اشکالات مخالفان این طریقه جواب داد . و همچنین کثیری‌ازقواعد عقلی وکشفی را استوار نمود [2] .

شیخ و اتباع او بطور کلی منکر وجود برزخ و اشباح مثالیه‌اند وتا قبل از ملاصدرا جمیع حکما بر این معنی اتفاق‌داشته‌اند . ملا صدرا جمیع ادلهٔ شیخ را مردود دانست و درمباحث عقل ومعقولات‌ومبحث نفس تجرد خیال متصل و برزخ منفصل را اثبات نموده‌است . در این کتاب نیز بطور صریح این مسأله بیان خواهد

۱ـ **از قبیل ترکب جسم از هیولی و صورت که موردمناقشهٔ حکمای اشراق بود و همچنین اثبات صورت نوعیه که شیخ و سایر اتباع مشائیه آن را اثبات نموده‌اند و شیخ اشراق آن را مردود دانسته و خواجه در این مساله از شیخ اشراق تبعیت کرده‌است .**

سفر نفس اسفار چاپ گ ۱۲۸۲ ه ق ص۲٤ وجواهرواعراض ص۱٦۳

۲ـ **مثل قول بمثل افلاطونیه که‌مورد طعن شیخ‌وفارابی‌و خواجه و میرداماد و سایر اتباع مشاء بود وهمچنین جواز تشکیك در حَقیقت واحده که شیخ و اتباع اوسالیان دراز بذکر نقوض و اشکالات بر این مساله پرداخته بودند و ملا صدرا بر طبق قواعد اهل‌نظراین مساله را اثبات نمود .** رجوع‌شود باسفار چاپ گ ۱۲۸۲ ه ق فصل در اختلاف انحاء تشکیکی ص۱۰٤ تا۱۰٦ و ایضاً بحث تشکیك ص۱۰۹،۱۱۰ و مباحث‌مثل افلاطونیه اسفار چ گ ۱۲۸۲ ه ق ص۱۳۰،۱۳۱،۱۳۲.

شد [1] .

کمتر دانشمندی در بین اساطین فن حکمت و عرفان این نحو اصابت نظر داشته ودارای فکر و حدس بتمام معنی صائب بوده‌است .

حکمت متعالیهٔ ملاصدرا فلسفه‌یی‌است خالی از تعصّب و طرفداری یك‌جانبه و با ریختن این طرح آشتی و صلحی دائم بین فلاسفه و عرفا بوجود آورد و بعد از ملاصدرا کم‌کم و بتدریج محصّلان فنّ حکمت و عرفان بتعلیم هردو رشته می‌پرداخته‌اند . چون فهم کلمات ملا صدرابسیار مشکل است کسی می‌تواند مدّعی تخصّص در فهم و تدریس کتب ملاصدراشود که در حکمت نظریّهٔ طریقهٔ شیخ مشّائیه اسلام و کتب تحقیقی اشراق مثل حکمت اشراق و مطارحات و کتب تحقیقی عرفان مانند فصوص مُحیی‌الدین ومفتاح و نصوص قونوی و تمهید القواعد ابن تُرکه وارد باشد .

اگر کسی بخواهد متخصص در حکمت متعالیه گردد بایدشرح اشارات خواجهٔ طوسی و شفای شیخ رئیس ابن سینا و حکمت‌اشراق شیخ مقتول و قسمتی از کتب تحقیقی عرفان را نزد استاد ماهر قرائت کند وسپس بپردازد به‌مطالعهٔ عمیق درکتب فلسفی ملاصدرا [2] چون کتب خاصّ او صِرفاً شرح بر کتب دیگران مثل حاشیهٔ شفای شیخ‌رئیس وحاشیهٔ برحکمت‌اشراق نیست شواهدواسفار ومبدء ومعاد ومظاهر الالٓهیّه ممزوج است از افکار مشّاء واشراق و انظار اهل کشف ازاولیاء وکمّل

۲ـ مباحث نفس اسفار اربعه چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۹ و مباحث عاقل و معقول ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص۳۱۳، ۳۱۴ .

۱ـ رجوع شود بمقدمهٔ استاد دانشمند **جلال‌الدین همائی** بر شرح مشاعر لنگرودی چ مشهد ۱۳۸۳ هـ ق ص۹،۸ و مقدمهٔ نگارنده بر این کتاب ص۴۵،۴۶ .

از عرفای اسلامی «قدس‌الله اسرارهم» و آراء خاص ملاصدرا، ولی ملاصدرا مطالب را باقلمی منشیانه وطرزتحریری مستوفیانه‌بابهترین وجه وبا کَرٌّ و َفـرٌّ در تحقیق طوری بیان نموده‌است که شخص غـیرعمیق گول عبارات سهـل و ممتنع او را میخورد و خیال میکند که بحاقّ مراداو رسیده‌است .

در کتاب «شواهد» ، ملاصدرا صرفاً آراء خودرا بیان نموده‌است با آنکـه کتاب را باکمال اختصار تدوین کرده‌است . اگر کتاب‌را محصل نزد شخص متبحِّر درکلمات ملاصدرا بخوانـد عبارات آن‌وافی بتفهیم مراداست و آنطور نیست که انسان احتیاج مُبـرَم بکتب مشروحِ اوداشته باشد مگرآنکه‌بخواهد تحقیق‌وسیع درافکار و انظار ملاصدرا بنماید و برای‌این‌کار کتاب اسفار او نظیر ندارد .

پس در واقع می‌توان گفت شواهد ربوبیّه یکی از متون عالیهٔ فلسفی‌است که احتیاج بشرح و بسط استاد ماهر دارد .

این کتاب مشتمل‌است بر آراءو عقاید خاصهٔ شخص ملاصدرای شیـرازی ، افکار خاصّهٔ او همان تحقیقاتی است کـه‌مسائل عالیهٔ فلسفه را بما ارائه میدهد .

دراین کتاب ملاصدرا آخرین آراء وعقاید خویش‌را بیان کرده‌است[۱] در برخی ازقسمتهای این کتاب مطالبی دیده‌میشودکه دراسفار و سایر کتب او دیده نمیشود.
[۲] دأب ملاصدرا آنستکه در مورد مسائلی‌که از غوامض است و جـزء مختارات او بشمار میرود بعداز تحقیق وسیع در آراءدیگران‌مطلب‌خویش‌را درپرده‌اظهارمیدارد ومیگذرد ودرمواضع‌دیگر بتحقیق‌کامل‌آن‌پردازد ولی‌مطالب‌رمزی‌درآثاراوزیاداست

۱ـ کتاب عرشیه و مشاعر از قرار معلوم بعداز سایرکتب او نوشته شده‌است .

۲ـ مانند اثبات حرکت در جوهر از طریق فاعل وغایت واثبات مثل افلاطونیه از طریق حـرکت و ادراک و آثار عقول مجرده ص۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱ همین‌کتاب .

بیشتر این رموز را در تفسیر خود بر قرآن کریم واضحتر بیان کرده‌است. عبارات او بواسطهٔ روانی و جذّابی سبب‌شده‌است که برخی از جاهلانِ مغرور گمان نموده‌اند فهم کتب علمی او احتیاج‌بمعلّم‌ندارد درحالتی‌که کثیری ازتحقیقات خودرا با رمز و اشاره بیان نموده‌است.

سخن سربسته‌گفتی باحریفان　　　خدایا زین معمّی پرده بردار

✿ ❋ ✿

ما از برای آنکه خصوصیات کتاب شواهد و مزایای آن‌را بیان کرده باشیم وزیاد بتفصیل مطالب نیز نپرداخته باشیم‌ناگزیریم که رؤس مسائل این‌کتاب را با کمال اختصار بیان کنیم تا در ضمن، مقایسه‌یی بین این‌کتاب و سایر کتب ملا صدرا شده‌باشد. با مقایسهٔ ضمنی بین آراء او وعقاید حکمای مشّاء و اشراق و اهل تصوف و عرفان «شکرالله سعیهم».

این کتاب مشتمل‌است بر «۵» مشهد که هر مشهدی دارای شواهد و هر شاهدی مشتمل برِ اشراقاتی‌است ملکوتی‌که بر قلب مؤلّف از سماءِ اطلاق و مقام اُمّ‌الکتاب نازل شده‌است.

«فما هی‌التی اذکرها من اصول اودعتهافی‌ابواب وفصول وترجمّتها بالمشاهد والشواهد یطلب منهاالمآرب والمقاصد»[۱].

۱ـ الشواهدالربوبیه (کتاب حاضر) ص ٥٤٤

سبب تألیف کتاب امر آمر قلبی و اشارهٔ ملکوتی مُشیر غیبی‌است کــه اورا مأمور بانجام این کار نموده‌است . منبع‌جوشش مطالب مدوّن در این کتاب لطیفهٔ ملکوتی مؤلّف‌است که بملکوت وجوداتصال دارد . مسائل را با بــرهان، گاهی بنحو اختصار و گاهی بنحو اشاره وگاهی‌بنحو تفصیل و در کثیری از موارد نــه مفصّل و نه موجز بلکه بر سبیل برزخ‌بین‌تفصیل و اجمال بیان کرده‌است ومتعرّض رفع اشکالات و نقوض نگردیده‌است . وتفصیل مطالب ونقل‌اقوال‌را بکتاب‌مبسوط خود اسفار اربعه موکول نموده‌است . این‌کتاب بمنزلهٔ عقل اجمالی و کتاب اسفــار صورت تفصیلی شواهداست که «العـقل‌البسیط الأجمالی خلاق للصّـور التفصیلیة وخزینة مدرکات الحقایق المندمجة » .

مشهد اول

این‌مشهد درامورعامه وحقایق کلیه ومطالبی‌که اغلب علوم بلکه جمیع‌علوم بآن مطالب احتیاج دارند می‌باشد چه آنکه درجای خود اثبات شده‌است که علم اعلی و فلسفهٔ اولی سمت سیادت بر سایر علــوم‌دارد و هیچ علمی از آن مستغنی نیست ، موضوعات سایر علوم جزء مسائل ومحمولات این علم و این مسائل که موضوعات سایر علوم باشد در این علم اثبات میشودنه در علوم جزئیه چون موضوع علم اگر درعلم اثبات شود مستلزم دوراست وموضوع نمیشود از مسائل علم قرار بگیــرد . «لأنّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن‌عوارضه‌الذاتیّة» .

شاهــد اول :

آخوندملاصدرا مطالب این مشهد را در پنج شاهد تقریر کرده است و هر شاهد

مشتمل بر اشراقاتی است.

«اشراق اول» ، در تحقق و خارجیّت وجوداست .

وجود منشأ تحصّل و تعیّن جمیع ماهیات و مبدء اثر در جمیع حقایق است .

«اشراق ثانی» :

دراشراق دوم برخی ازاحکام وجود از قبیل این معنی که وجود قابل تعریف نیست ، و تعریف اختصاص بماهیات داردووجودحقیقتی‌است عین‌خارجیت ومنشأیت اثر ماهیت واحده ممکن‌است جهت‌مشترك‌بین‌خارج و ذهن باشد، ولی وجود دارای وجود نیست حصول آن در ذهن مستلزم‌خلف وانقلاب وغیراینها ازمحذورات‌است

بعداز تقریر این معانی مسلك خودرا در وجود بیان کرده‌است «وجود نه کلی است[1] و نه جزئی بلکه امر واحد شخصی‌است که در مقام ذات تعیّن ندارد و باعتبارات تنزّلات در مراتب اکوان و بمناسبت تجلی و ظهور درحقایق واعیان‌ثابته متّصف بکلّیّت و جزئیت و اطلاق‌وتقییدمیشود ، اصل حقیقت وجود چون صرف است ثانی از سنخ خود ندارد و حقایق‌امکانیه تفصیل آن اجمال و مقام فرق وجودند نه مقام جمع حقیقت .

در ضمن «تفریع» مسلك حکمای مشّاء را بمسلك حکمای فهلوی بر میگرداند و مسلك مشّاء را توجیه مینماید .

در ضمن تحقیقات عالیه اثبات مینماید که وجود عین هر کمالی‌است . علم و قدرت و اراده ملازم با وجود و در خارج‌عین اصل وجودند و نیز بیان نموده‌است که ماهیت بمنزلهٔ ظل و ظهور اصل وجودو نمود هستی مطلق بلکه ثانیهٔ مایرامـ

۱ـ آخوند ملاصدرا دراین قبیل از مباحث از عرفا زیاد متاثراست مخصوصا دراین تعبیر مربوط‌باعتبارات تمهیدالقواعد چاپ گ‌ط ص ۸۹،۹۰ . و مقدمهٔقیصری ط گ ص٤ و شرح مقدمه ص۲۰ .

الأحوال‌است . جهات خلقی همان‌ماهیات‌و اعیان ثابته‌اند که‌مانع استناد شرور بحق می‌باشند . برخی از احکام سلبیه وجودرانیز در ضمن اشراقات مشهداول بیان کرده است و بر برخی از اتباع‌مشّاء که گمان‌کرده‌اند وجود عرض‌است یعنی‌عرض باب «ایساغوجی» کلیات خمس مناقشه نموده‌است .

ونیز بیان کرده‌است که وجود عین ماهیات است واین‌معنی در ظرف ذهن و خارج تفاوت نمی‌کند ونیز بیان کرده‌است‌که امتیاز بین وجودات بچه چیزاست . در ضمنِ تقریر این مطلب اثبات نموده‌است‌که وجود دارای افراد نیست بلکه یک حقیقت عریض و طویل رفیع‌الدرجات‌است‌که باعتبار ظهور و تجلی در اعیان ثابته در مراتب تجلیات و ظهور در جلباب ممکنات و تجلی در کسوت اعیان امتیاز واقع میشود[1] . و اعیان بمنزلهٔ نمود وجودحقندواستناد وجود بنظر دقیق بوجود خاص‌نیز بطریق مجاز عرفانی‌است

در «اشراق ثامن» نحوهٔ اتصاف ماهیّت بوجود را بیان کرده‌است و درضمن تقریر مطلب بکلمات فلاسفهٔ دیگر مناقشه‌نموده‌است و بیان کرده‌است که وجود نظیر اعراض قائم بموضوعات نیست ومنشأتحصّل معروض خود می‌باشد و بکلمات شیخ رئیس نیز دراین مسأله استدلال واستشهاد نموده‌است .

ونیز در اشراق تاسع برخی از اشکالات شیخ اشراق را بر اصالت وجود نقل و رد کرده‌است و اثبات نموده‌است که‌علم بحقایق وجودیه از طریق کشف و علم حضوری برای انسان ، آن‌هم انسان کامل‌حاصل میشود و هرکه دارای مقام‌مکاشفه

۱ـ ما این مطلب را بطور مبسوط در تعلیقات برشرح‌مشاعر بیان کرده‌ایم و بنا بر مشربهای مختلف(ازتباین دروجود و اعتباریت وجود و مذهب فهلویون و مختارعرفا) سخن گفته‌ایم . شرح مشاعر ط مشهد ۱۳۴۲ه‍ ش ص۹۰، الی ص۱۳۰ .مباحث مربوط بوجود از ص۶ تا ص۱۴ تقریر شده‌است .

نیست علم ندارد. «من لا کشف له لا علم لـــه» .

در «اشراق عاشر و حادی عشر ۱۰،۱۱» این شاهد موضوع علم الهی وفلسفهٔ اعلی را بیان نموده‌است. در این مسألـــه همان کلمات شیخ رئیس را تقریر کـــرده است. و ضمناً مناقشاتی که برخی برشیخ وارد ساخته‌اند ویا در فهم کلمات اودچار اشتباه شده‌اند بیان کرده‌است باآنکه باختصار موضوع علم را بر طبق مطالبی کـــه شیخ بیان نموده تقریر کـــرده‌است و درتعالیق بر الهیات شفا این مسأله‌را مفصل‌تر متعرض شده‌است ولیکن کلمات او دراین‌باب نیز ممتازاست و حاوی برخی ازدقایق و نکات‌است که اختصاص بخود او دارد.

در «اشراق دوازدهم ، ۱۲» مقولات ده گانه را بهمان نحوی که شیخ درشفا بیان‌نموده وتقریر کرده‌است (رجوع‌شود به صفحهٔ ۲۱ تا ص۲٤) .

شاهد دوم :

شاهددوم این مشهد مشتمل بر اشراقاتی‌است کـــه اشراق اول آن در نشئآت وجود و اشراق ثانی در بیـــان حقیقت وجود ذهنی و اثبات ظهور ظلّی و تقریر نشأهٔ دیگر از برای حقایق وجودی‌است .ملا صدرا در ضمن ده اشراق در این مسأله بر طبق مسالك مختلف بحث‌کرده‌است دروجود ذهنی دراین کتاب بنحو متوسط و در اسفار [1] و حواشی خود بر شفا [2] بنحوتفصیل بحث کرده‌است . فهم کلمات ملاّ صدرا در این مسأله بسیار مشکل و بطورکلی ممتاز از کلمات حکمای دیگراست . شیخ درشفا [3] متعرض این مسأله شده‌است‌ولی بین تحقیقات او و آخونـــد فرسنگها

۱ــ رجوع‌شود بجلد اول اسفار امور عامه، چاپ ط ۱۲۸۲ ﻫ ق از ص٦٥ تا ۸۰ .

۲ــ رجوع‌شود بحواشی ملا صدرا بر شفا چاپ ط۱۳۰٦ﻫ ق از ص۱۲٦ تا ص۱۳۹ .

۳ــ رجوع‌شود به شفای شیخ، الهیات . چاپ ط۱۳۰٦ﻫ ق ص ٤٥١تا٤٥۳

فاصله‌است [۱] .

ملاصدرا در جواب از اشکالات وجود ذهنی و ظهور ظلّی بطور مفصل بنا بر مشرب خود و قوم «حکما» که صورت‌ذهنی و علم را عرض میدانند بحث کرده و جواب داده‌است . وقد ذکر فی هذه‌المسألة قول‌الفصل و حققها بما لامزید علیه .

شاهــد سوم :

شاهد سوم این مشهد «فی‌الاشارة الی واجب‌الوجود وما یلیق بجلاله ومرتبته و ان ایّة وحدة تخصّه و ایّة نعوت‌تخصّه» . این شاهد مشتمل بر اشراقاتی‌است :

«اشراق اول» در اثبات وجود غنی و بی‌نیاز مبدء المبادی و حق اول است. ملاصدرا دراین اشراق وجــود را تقسیم‌بوجود مستقلٍ غیر قائم بغیر ووجودفقیر وقائم بغیر نموده و ماهیت را باعتبار اعتباریّت صالح از برای علّیّت و معلولیّت ندانسته و متعلق بغیر و مبدء تعلق ومقوّم‌غیر وبالجمله علیت و معلولیت را درسنخ وجود قرارداده وروی این‌تقسیم درمراتب‌اکوان و اعیان وجودی مستقل وقائم‌بذات اثبات کرده‌است . این برهان را در کتاب‌مشاعر و اسفار و سایر کتب خود نیز ذکر کرده‌است (ص۳۶، ۳۷، ۳۸) .

در «اشراق دوم» با بــرهان خاص اثبات‌کرده‌است که‌حق‌تعالی و مبدءوجود باید جامع جمیع نشئآت و فعلیّات باشد .وجود جامع نشئآت چون‌صرف‌است تعدُّد و تکَثّر در او راه ندارد لذا مستندجمیع‌خیرات ومبدء جمیع‌کمالات‌است. درقرآن مجید اشاراتی بدین موضوع موجوداست‌مانند: «وِ ان من شیءٍ الاّ و عندنا خزائنه وما ننزّله الا بقَدَر معلوم» .

۱ـ مباحث وجود ذهنی از ص۲٤ تا ص۳۵، این‌کتابست

اسماء حسنی همان حقایق متجلی دررقایق وجودند کــه اصل و تمام حقیقت اشیاء می‌باشند .

ملاصدرا در اشراق سوم این کتاب نحوهٔ ثبوت صفات و منشأیّت ذات را از برای انتزاع صفات کمالیه بنحو کافی‌بیان‌کرده‌است . و دراین مسأله همان کلام‌اهل عرفان را کــه صفات در مقــام واحدیّت‌منبعث از ذات و در مقام احدیّت‌مستهلك وفانی در ذاتند اختیار نموده است چون‌مقام احدیت مقام استهــلاك صفات‌است : «ولله الأسماء الحسنی ، ایّاماً تدعوا فله‌الأسماءالحسنی» .

صفات باعتباری همان اسماء مستهلك و فانی در ذاتند .

در اشراق رابع علم و قدرت حق ودراشراق خامس علم‌حق بممکنات‌را اثبات نموده‌است و بطور تلخیص اقوال مختلفهٔ در علم را نقل و وجوه خلل و فساد این اقوال را ذکر نموده‌است و در مقام اثبات‌علم تفصیلی حق بموجودات قبل‌از ظهور خارجی اشیاء همان عباراتی را که عــرفا از برای تمثیل دراین باب ذکر نموده‌اند بیان کرده و حق را بمنزلهٔ مرآتی که‌صورجمیع حقایق در آن دیده میشود فــرض نموده ، و فرق بین علم تابع معلوم، و علم‌علت وجود خارجی معلوم را بیان نموده است . این مسأله را نیز بنا بطریقهٔ عرفا تقریرنموده[1] وکلمات اهل‌سلوك‌را بصورت براهین فلسفی ذکر کرده‌است . (ص۳۹،۴۰) .

در «اشراق سادس» سنخیت بین‌حق و اشیاء و لزوم مناسبت بین علت مفیض وجود معلول و معلول مفاض از علت راتقریر نموده و مناسبت بین اسماء حق و

۱ــ ملا صدرا در اسفار و مبدء و معاد مساله علــم‌را مبسوطاً بنحوی که در هیچ‌کتابی بدین تفصیل کسی متعرض این مسأله نشده‌است بیان‌کرده‌است (اسفاراربعه ، الهیات بمعنی اخص چاپ گ‌ط ۱۲۸۲ هـ ق از ص۳۰ تا ص ٦٤ .

مظاهر اسماء را در ضمن تحقیقات عرشی‌بلسان خود تقریر نموده و جواهر عالم را مظهر ذات واعراض را مظهر اسماء دانسته‌و وجوه مناسبات بین اسماء و اعـراض مختلفه‌را تقریر کرده‌است وحقیقت ذات را مقام غناء عن‌الأشیاء و بی‌نیازی عن‌ـ العالمین، و مرتبهٔ ثبوت حقایق بنحو اعلی‌و اتم (نه بنحو محدودیت) دانسته وجمیع اضافات مفروضهٔ بین حق وخلق‌را باضافهٔقیومیت و اضافهٔ اشراقیه برگردانیده‌است چه آنکه ذات حق مبدء جمیع کمالات واضافهٔ اشراقیهٔ او مبدء جمیع اضافات‌است جمیع‌الصفات ترجع الی صفة واحدةوجمیع‌الأضافات الی اضافة واحدة اشراقیة .

این همه جام می‌و نقش مخالف که‌نمود یکفروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

در «اشراق سابع» اثبات نموده‌است‌که حق‌تعالی صرف وجود و باعتبار ظهور وشمول اوسع از جمیع حقایق و باعتبارتجلی در حقایق و مقوِّمیَّت آن نسبت به موجودات اقرب از هر قریب است : «الا انه بکل شیٔ محیط» و «نحن اقرب الیه من حبل‌الورید» . (رجوع‌شود به ص۴۲،۴۳) .

بهمین مناسبت حق کاشف ندارد نه‌جزء خارجی دارد و نه جزء عقلی لذا مبرّا از جنس و فصل و ماده و صورت‌است .

بنا براین حق‌تعالی حد ندارد و بالملازمه برهان هم بر نمیـــدارد . صفات او به اعتباراستهلاك درذات همین حکم‌را دارندولی باعتبار مفهوم و بلحاظ کلّیَّت دارای حدود و براهین میباشند .

اسم‌الله و اسم اعظم که مقام جمع‌الجمع اسماء است و دارای مرتبهٔ خلافت بین ذات و صفات تفصیلی است باعتبار آنکه‌متجلی در جمیع حقایق است و جمیع‌اسماء ومظاهر اسماء صورت و ظاهر و سَدَنهٔاین اسم اعظم میباشند واسطهٔ ظهور جمیع

حقایق خارجی‌است لذا ملاصدرا گفته‌است :

«واما مفهوم اسم‌الله و معناه، فوجود جمیع‌الموجودات برهانه و حدودجمیع الحَقایق الامکانیّه واقعة فی حدّه» . (ص ۳۸، ۳۹ همین‌کتاب) .

ملاصدرا دراین بحث سبك عرفا را اختیار نموده [1] و عالم وجود را صورت حق و اسم حق، غیب را معنی اسم باطن وشهادت را معنی اسم ظاهر میداند .

آخوند در اشراق ثامن این شاهد تحقیقی در بیان وجوه فرق بین اسم و صفت ونفی ترکیب ازمفاهیم مشتقات نموده‌است‌این بحث را در اسفار و مبدء و معاد و مشاعر نیز ذکر کرده‌است ما در تعلیق برمشاعر مبحث مشتشق را مفصّلاً بیان نموده‌ایم و اثبات نموده‌ایم که‌مشتق بطورمطلق بسیط نیست ، و ان لفظ المشتق الاسمی القابل للحمل‌علی‌الذوات موضوع‌لامر وحدانی قابل للانحلال الی معنون مبهم دون‌النسبة [2] (ص۴۲، ۴۳، ٤٤) .

۱ــ این قبیل از مباحث را ملاصدرا در ضمن مباحث مفصل دراسفار و سایر کتب خود ذکر کرده‌است ولی درتفسیر قرآن خودرا ممحض در بیان این قبیل ازحقایق نموده‌است . اسفار اربعه ، الهیات بالمعنی‌ـ الاخص چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۷۸،۷۹،۸۰ .

ما در شرح بر مقدمه قیصری در فصل ثامن درمقام بیان کیفیت تجلی اسماء در عالم این مبحث‌را مفصلا ذکر کرده‌ایم . شرح مقدمهٔ قیصری چاپ مشهد ۱۳۸۵ هـ ق از ص ٤۵۷ تا ص ۵۳٦ .

۲ــ ملاصدرا این بحث را از بحث مبسوط فصول عرفان اسفار تلخیص کرده‌است . رجوع‌شود به شرح المشاعر با تعلیقات نگارنده چاپ مشهد ۱۳۸٤ هـ ق‌ص ۹۳ تا ۹٦ .

وقد قلنا فی تعالیقنا علی‌هذاالکتاب تبعاً لسیدنا الاستادالعلامة فقیه‌العرفاء والفلاسفة سیدالاکابر ادیمت برکاته : ان‌المشتق متوسط بین‌الجوامد التی‌هی بسائط لفظاً و دلالة و مدلولا ، و بین‌المرکبات تفصیلا التی هی مرکبات والدلالة والمدلول ترکیباًتفصیلا ، والمتوسط بینهما هوالمشتق ، فهی امر وحدانی لفظاً و دلالة و مدلولا فی‌النظرة الاُولی ولکنه‌ینحل الی شیئین فی‌المقامات الثلاث عندالتحلیل والتجزیة عقلا .

این تحقیق را قبل‌از استاد علامه ، مرحوم‌فقیه‌متبحر و فیلسوف بزرگوار افضل‌المتأخرین حاج‌شیخ محمدحسین اصفهانی معروف بکمپانی در حواشی برکفایه ط۱۳٤٤ هـ ق ص۹۱ تا ۹٤ و سید محقق داماد در قبسات ط۱۳۱۲ هـ ق ص۴۷،۴۸ : **«ومفهوم‌المشتق‌ذات ما مبهمة ، ینتسب الیها مبدء الاشتقاق علی ان تعتبرالاضافة الی ذلك علی شاکلة التقیید لا علی‌سبیل‌القید »** بیان نموده‌اند .

در «اشراق تاسع» سایر طرقی را که قوم از برای اثبات ذات و صفات و اسماء و آثار حق بیان کرده‌اند ذکرنموده وسپس‌بذکر طریقهٔ صدیقین پرداخته و در اشراق عاشر قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه را بنحو کامل‌ذکر نموده و آنرا برهانی کرده‌است و از این‌قاعده وحدت شخصیه مختار عرفا رااثبات کرده و از آن نتیجه‌گرفته‌است که ماسوی‌الله اباطیل و اوهامند . بعداز تقریراین تقریب روی اصول و قواعد کشفی علیت و معلولیت را از وجود نفی نموده‌ودر ضمن «ازالة وهم» وجود را فرد متشخص واحد شخصی دانسته و بر همین‌مبنا مسلك ذوق‌التأله را ابطال کرده‌است. تتمهٔ مباحث علم حق را در دنبال مبحث‌مذکور بیان‌نموده‌است وبرتوحیدوجودی ومسلك قائلان بتشکیك خاصی بلکه خاص‌الخاصی نتایجی مترتب نموده‌است ازجمله مسألهٔ خلق اعمال و ابطال جبر و تفویض‌واثبات امر بین‌الأمرین و حمل متشابهات از قرآن بر معنای ظاهر و حمل آیات‌مفهم‌تشبیه را نیز بر معنای ظاهر بدون لزوم تجسم و تکثّر و ابطال مذهب حنابله و مجسمه از فروعات توحید خاص‌ُ الخاصی‌است (ص٤٤،٤٥، ٤٦) .

مسألهٔ بدا و تردُّد در فعل حق وفرق‌بین کلام و کتاب را در ضمن مسألهٔ علم و قدرت حق بیان کرده‌است . جمیع این مطالب تلخیص مطالب مفصّل اسفار اربعه است . دراین کتاب و کتاب اسفار بر متکلّمان اعتراض نموده و گفته‌است :

این جماعت آنچه که در باب مبدء وصفات او از شریعت رسیده است تأویل نموده‌اند و آنچه که مربوط به مسألهٔ معاداست حمل بر ظاهر و مفهوم اولی آن نموده‌اند . والتفکیك غیر معقول والتفصیل ترجیح بلامرجّح .

مطالب اشراق تاسع از ص٤٥تا٤٦ و اشراق‌عاشرواشراق١١و اشراق١٢ مسائل مهم الهیات بمعنی‌خاص از صفحه ٤٨ تا ٥٩ بیان شده‌است .

در حالتی که ظواهر در اصول عقایدمطلقاً حجّیت ندارد و آنهمه اختلافات در اصول عقاید در امت ناشی‌از عدم رعایت این مسأله است .

مناسب بود بقیّهٔ مباحث مربوط بامور عامه را در ضمن یکشاهد بیان نماید ولیکن مصنّف تتمهٔ مباحث مربوط بامور عـامّه را در ضمن شاهد چهارم تقریر نموده است .

شاهد چهـارم

شاهد رابع نیز مشتمل بر اشراقاتی است که مباحث امور عامه در ضمن این اشراقات تقریر شده‌است .

«اشراق اول» در متقدّم و متأخّر و اقسام این دو، است . این‌مبحث را بطور اختصار با ذکر چند نکتهٔ دقیق بیان نموده[1] (از ص ۵۹ تا ۶۳) .

«اشراق ثانی» در وحدت و کثرت است . وحدت و کثرت نسبت بوجود از عوارضی هستند که وجود در اتصاف بآنهااحتیاج به تخصّص استعداد ندارد .

«اشراق ثالث» در اقسام تقابـل و غیریّت است این مبـاحث را در اسفار مفصّل و در این کتاب مختصر بیان کرده‌است . برطبق مسلک‌خود که اصالت وجود واعتباریت ماهیت باشد ملاصدرا وحدت‌را نظیر وجود از اعراض نمیداند ومعتقد است که‌امری زایدبر حقایق خارجیه‌نیست. اصولاً وحدت با وجود در جمیع احکام

۱ــ بنا بر وحدت وجود و تشکیک خاص‌الخاصی‌میشود حقیقت وجود باعتبار غناء عن‌العالمین و عدم تعین نه متقدم باشد و نه متاخر ولی باعتبار تجلی‌وظهـوردراعیان و خفاء در کسوت حقایق در مرتبه‌یی متاخر ودر مقامی متقدم باشد ولی بالذات تاخر و تقدم بنابر مسلك اهل‌الله بامری خارج از اصل وجود نیست.

دیگر آنکه تقدم وجود بر وجود باعتبار حصول‌کثرت وجودی تقدم «بحق لازم و تاخر بقضاء حتم» و تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه . اسفار اربعه‌ط ح ۱۲۸۲ هـ ق فصل در حدوث و قدم و بیان اقسام و تقدم و تأخر ص ۲۵٦ تا ۲۵۹

مشترك‌است و ازشئون ذاتیّهٔ وجود بشمارمیرود : «تفصیل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجودالحق و نعوته وکون الواحد نصف الاثنین و ثلث الثلاثة و ربع الرابعة .... الواحد لیس بعدد باتّفاق اهل الحساب والعدد لیس بـواحد لانّه یقابله مع انّه عین الواحد الذی یتکرر... الحق المنزّه عن نقائض الحـدثان بل عن کمالات الاکوان هوالخلق المشبّه»از (ص۶۳ تا۶۸) دراین مباحث تحقیق نموده است .

«اشراق چهارم» در علت و معلولست ، ملاصدرا دراین اشراق اقسام علت را بیان کرده واین مبحث مهم را که: معلول لازم ذات وحقیقتی غیرمنفك از علّت مفیض وجودخود میباشد . (ازص۶۸ تا۷۳) اشراق۵مشتمل برمسائلی است مثل اثبات سنخیت

در اثبات سنخیت باین کلمهٔ مشهور از قدما «وفعل کلّ فاعل مثل طبیعته» استشهاد نموده برخی از عویصات این بحث را تقریر نموده و گفته‌است :

چون حق ثابت محض است (وعقول نیز از صقع ربوبی و تابع حقند) ؛ بایـد در مقام صدور عالـم خلق و ماده از حق امریکه عین تجدد و حدوث است واسطه شود و این نیست مـگرحرکت که ثباتش عین تجدّداست .

تفصیل این بحث را در کتب خود خصوصاً اسفار و رسالهٔ حرکت و مفاتیح ، بیان کرده‌است . بعداز بیان این مختصر ازبرای وجود بر طبق نظر عرفا سه مرتبـه قائل شده‌است و دلایلی از ناحیهٔ عدم صلاحیت مـاهیت جهت علّیت و معلولیّت و مجعولیت ، براهین متعدد بر اصالت‌وجوداقامه نموده‌است و از چند جهت برقائلان باصالت ماهیت و اصالت اتّصاف مناقشه واشکال نموده‌است و برخی از احکام علت و معلول را بیان نموده‌است و بعدازتقریربرخی از اقسام علت بطور اجمال متعرض مسألهٔ شوق هیولی بصورت شده و باستبعاد شیخ اشارت کرده‌است .

ملا صدرا این مسأله را در جلد اول‌اسفار بطور تفصیل و در الهیات بالمعنی الأخص نیز بیان کرده‌است .

ملا صدرا در این اشراق در لزوم سنخیت بین علت و معلول از شیخ رئیس مطلبی نقل نموده و به بیان آن پرداخته‌است .

در «اشراق سادس» چند مسألۀمهم مربوط باحکام علت و معلول ، نقل کرده‌است .

یکی آنکه : فاعل نسبت بماهیت مجعوله فاعل‌است ولی نسبت به نفس وجود مفاض چون وجود مفاض امری مباین ومنحاز از وجود علت نیست ؛ مقوم‌است نه فاعل [1] مصنف سعی‌دارد برطبق افکارعرفا علیت و معلولیت را از وجود نفی کند این معنی را که در این‌جا بیان کرده‌است‌دراسفار در فصول عرفانیه بنحو دیگر تقریر کرده‌است [2] .

دیگر آنکه : تشخّص و هویّت موجود مادی بصورت است ، و ماده امری مبهم و لامتحصل‌است .

دیگر آنکه صُوَر عناصر «عناصراربعه» داخل در حقیقت مرکّب عنصری نیست .

دیگر آنکه : صور عنصری از حقایق وجودی بشمار میروند نه جوهرند و نه عَرَض . چند مطلب دیگر نیز بیان کرده‌است که از برای اثبات حرکت در جواهر اجسام نافع‌است . بنا بر اصول حکمیّۀحرکت جوهری مبتنی بر قواعدی‌است که

۱ـ ما در بعضی از مسفورات خود این مطلب را نادرست دانسته و برآن مناقشه کرده‌ایم چون مقوم وفاعل در حقایق وجودی یك امراست که مبدء و معاداست «لانالنهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات» وکل شیٔ یرجع الی اصله» وفی‌التنزیل«انا لله وانا الیه راجعون ، و ان الی ربك‌المنتهی»

۲ـ رجوع‌شود به اسفار فصول عرفانیه علت و معلول‌ط ط ص۲۲۱،۲۲۲،۲۲۳ .

بعداز این بیان خواهد شد .

اشراق سابع در قوه و فعل و امکان و وجوب و اثبات طبیعت و فاعل مباشر حرکت از برای هر متحــرکی و در بیان‌سبب موت طبیعی‌است [1] .

مقدمه وجود حرکت بلکه علت حدوث متحرك و فاعل مباشر و مزاول حرکات متعدد هیولای اولی‌است جسم ازآن‌جهت‌که بالقوه‌است است بسوی نیل کمــال و تحصیل فعلیات حرکت مینماید .

صور متوارده بر هیولی بنحو تتابع‌است و هیولی بسوی صور جواهر متحرك است واین همان معنای حرکت در جوهراست [2] .

ملا صدرا معتقداست مبدء قریب و فاعل مباشرحرکت باید سیال باشد وبراهین متعددی برای اثبات مدعای خود ذکــرکرده‌است . فاعل مباشر حرکت ، طبیعت سیّال ، و فاعل وجود حرکت و مخــرج متحرك از قوه بفعلیت، حق‌اول ویاوجهی از وجوه حق است .

حکمای مشّاء و اشراق از این اصل تامّ غفلت نموده‌اند و حرکت در جواهر را نفی کرده‌اند ، بهمین‌جهت موجود ثابت‌باید مجرد از ماده باشد ، اصل طبیعت‌قابل اشتداد و تضعّف‌است برطبق قانون‌حرکت‌واستکمال ذاتی و جبلّی و لزوم رجــوع هر فرع باصل خود و اینکه علت مفیض‌وجود معلول صورت تمامیه و کمال معلول و مبدء رجوع آن میباشد علت موت‌طبیعی‌نزد ملا صدرا ناشی از اضمحــلال قوای

۱ـ چون منشأ فاعلی موت طبیعی لزوم رجوع هرفرع‌باصل و هر رقیقه‌یی بحقیقت خود میباشد .

۲ـ علی‌الدوام هیولی با صورة «ما» موضوع ثابت ازبرای حرکت‌است و برای امریکه عین تجدد و نفس سیلان‌است همین‌اندازه از موضوع کافی‌است لشدة غموض هذه‌المسالة و دقة مسلکها و صعوبة درکهــا انکرها الشیخ‌الرئیس رئیس‌المشائیة والشیخ‌الاشراقی‌رئیس‌الاشراقیون .

جسمانی وبوار وخرابی بدن‌نیست کماقیل:

جا ن‌عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا: چکنم؟ خانه فــرو میآید

ملاصدرا بعدازآنکه از ناحیهٔ قوه وفعل وتقسیم‌شیٔ بموجود بالقوه وبالفعل وبیان وجوب تحرّك ماده بحسب جوهرذات در صور جوهریه مبحث حـرکت و سکون را که قوم در مباحث طبیعی بیان‌نموده‌اند عنوان مینماید[1] برخی از مباحث حرکت را در اشراق هفتــم و قسمتی ازاحکام آن‌را در اشراق هشتم بیان کرده است . اینکه برخی اشکال کرده‌اند مــلاصدرا حرکت وسکون‌عارض‌جسم‌را درعلم الهی بیان نموده‌است درحالتی که ازمسائل‌طبیعی بشمار میروند . اشکال آنها وارد نیست حرکت بمعنی اعم مثل قوه و فعل ازعوارض‌طبیعت وجوداست ملاصدرامباحث مهم حرکت جوهر را در این اشراق تقریرکرده‌است بانضمام برخی از اقسام و احکام اصل حرکت و در آخراین بحث بر مبنای‌حرکت جوهریه حدوث زمانی عالم را نیز ثابت کرده‌است و بهذاالتحقیق جمــع بین‌الشریعة والحکمة والشریعه‌ٔ المحمــدیّه‌ٔ جامعه‌ٔ للحقایق البرهانیة والمآرب‌الکشفیةوالخطابات اللطیفة کیف و ُمشرّعهایتکلم مع کل طایفة علی قدر افهامهم .

شاهد خامس

شاهد خامس مشهد اول در احوال واحکام و اعتبارات ماهیت است که از آن

۱ــ در اسفار گفته‌است : **حرکت و سکون شبیه قوه‌و فعلند و حرکت و سکون بمعنی اعم از عوارض‌موجود بما هو موجودنــد . «اذلایحتاج الموجود فی عروضهماله الی ان یصیر نوعاً خاصاً طبیعیا او تعلیمیاً»** اسفار ط ع ط ۱۲۸۲ هـ ق جلد اول امور عامه فصل‌فی‌الحرکةوالسکون ص۲۱۳، ۲۱٤، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹ .

آقا علی حکیم در حواشی‌خود براین موضع‌ازاسفار تحقیقاتی دارد که دراسفاری که‌انشاءالله منتشر میکنیم نقل میشود .

اهــل حکمت بکلی طبیعی تعبیر کرده‌اند این بحث را شیخ مشائیه اسلام «اعلی‌الله مقامه» در شفا مفصل عنوان نموده‌است .

ملا صدرا دراین کتاب اعتبارات ماهیت را ذکر کرده و فرق بین جنس وفصل و نوع و مباحث مربوط باعتبارات ماهیت‌را بطورتلخیص تحقیق نموده‌است ومطلبی را دراین‌جا تحقیق کرده‌است که در کتب‌مشّاء و اشراق نیست و آنگاه فرق بین‌کلی و جزئی را بوجود سعی و وجــود مقیّدارجاع داده‌است و تحقیق نموده کــه در مقام درك کلیات عقل وجود کلی سعی‌عقلی‌را در اوائل ادراك «کرؤیة شیء من مکان بعید او هواء مغبّر» مشاهده میکنــد وآن‌را قابل حمل بر متکثّرات و مردّد و محتمل بین امور کثیره می‌بیند . لأن نفس‌الماهیّة لیست بکلیّة و جزئیه- لأن‌الصدق علی‌الکثیرین خارج عن نفس‌الماهیه- فــلابدّ ان یتحدالماهیّة مع وجود سعی مطلق لأن یصدق علی‌المتکثّرات فیجب ارجاع‌جمیع هذه‌الأحکام الی‌الوجود .

در همین مبحث ملاك تشخص و جزئیت را از ناحیهٔ وجود دانسته و سایر اقوال را نیز ذکر کرده ، برخی از اقوال را توجیه نموده و برخی‌را مردود دانسته‌است و در ضمن شواهدی بر اصالت وجود بیان مینماید و بطور اختصار علائم و امارات‌تشخص را نیز بیان کرده‌است .

بمناسباتی متعرض این مسأله : بــا اینکه اجزاء فلك در ماهیت متساوی‌هستند تعیین موضعی از فلك از برای منــطقه وتعیین موضع مخصوصی از برای قطبین و همچنین اختصاص حرکت فلك بجهة‌معینه غیر از سایر جهات مفروضه با آنکه جمیع جهات جسم فلکی از برای توجیه حرکت بآن‌جهت بحسب استحقاق متساوی است ترجیح بلا مرجّح است .

این دو اشکال از قدیم‌ایام عنوان شده‌است وکسی جواب درستی نداده‌است ملاصدرا ازاین‌دواشکال جواب‌میدهد. دراشراق‌سوم علت‌تکثّر افراد نوع واحدرا بیان‌نموده‌است بطورمسلم علت‌تکثرفردی‌در مادیات ماده و در موجودات برزخیّه جهات موجوده و حیثیات متکثّره درعقل مدبر نوع‌است . عقول مجرده که معنای صرفند و تجسُّم و تقدُّر برزخی ندارندنوعشان منحصر بفرداست و تعدُّد فــردی ندارند .

هر موجودیکه سبب و علت نداشته‌باشد نظیر حق اول تعالی تشخص آن ذاتی است چون ماهیت کلیه ، ندارد .

تشخص عقول مجرده بوجود ناشی از فاعل تام واجبی‌است و در تشخص سایر موجودات وضع و جهت و زمان و سایــر لوازم مادی مدخلیت دارند .

ملا صدرا در اشراق خامس فرق بین‌جنس و فصل و نحوه اتحاد این دو وکیفیت اتحاد ماده و صورت را بیان نموده‌است وبعد در ضمن میان حد ازبرای انواع‌وافراد انواع ، این معنی را که شخص بما «هو» شخص حد ندارد وفروق بین ترکیب‌عقلی وترکیب خارجی را نیز تقریر کرده‌است .

و بعد در کیفیت نحوه وجود فصول جواهر سخن گفته‌است و فصول جواهر را یکنحو وجود خاص میداند و اقــوال‌مشا و اشراق و رواق را نقل کرده‌است [1] و در نحوه وجود کلی طبیعی نیز بحث کرده‌است و معنی اشد و اضعف را نیــز در ماهیات تقریر کرده‌است و متمایل به وقوع‌تشکیك درماهیات‌شده‌است وبحث‌تفصیلی آنرا احاله بکتاب‌اسفار نموده‌است[2]. سپس پرداخته‌است بنقل‌قول شیخ اشراق در

۱ــ از برای بحث تفصیلی باید مراجعه شود بجواهر واعراض اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص۱۲۰

۲ــ کتاب اسفار جلد اول ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص۹۸ .

مسأله تشکیك در ماهیات و چنین عقیده‌دارد که تشکیك در ماهیات بحسب ذات جائزاست . اگر ادلهٔ اصالت وجود نبودنفس ماهیت «بمــاهی‌هی» اباء از قبول تشکیك ندارد . جامع بین مراتب شدیــدو ضعیف مفهوم کلی مبهم‌است که در مقام حمل بر افراد قابل تشکیك است [1] .

مشهد دوم

مشهد ثانی این کتاب در وجود حق ونحوهٔ صدور کثرات از او و کیفیت انشاء وایجاد نشأهٔ آخرت و عالم ماده که مقدمهٔ‌آخرتست میــباشد . این‌مشهد مشتمل بر شواهدی است

شاهد اول

شاهد اول در صُنع و ابداع‌است . این شاهد متضمن اشراقاتی است. مصنّف ازکیفیت وجودحق ونحوهٔ ثبوت‌ووجوداوفارغ گردید و در مباحث قبل آن را بیان کرد . این مشهد که‌بمنزلهٔ الهیات خاصّه ومسائل ربوبیه و اکثر مباحث آن میباشد متضمّن این قبیل از مسائل‌است :

غناء حق ازماسوی و قیام او بذات‌خود و بیان آنکه آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات حقست فاعلیت او بــر هیچ‌چیز توقف ندارد وگرنه باید حقّ اول وجود مطلق و مبدء حقیقی‌نباشدمبدء جمیع خیرات و منتهای جمیع حقایق

۱ـ در اسفار جمیع ادلهٔ مانعان تشکیك در ذاتیات‌را نقل نموده و بجمیع آن ادله مناقشه نمــوده‌است در مباحث مثل و تعلیمات اشکال شیخ را براین مسالــه‌که ناشی از تشکیك ذاتی‌است نقل نموده و گفته‌است دلائل‌نفی صورالهیه افلاطونیه مبتنی‌برعدم‌جوازتشکیك‌درافراد نوع واحداست در حالتی که تشکیك در ذاتی را ما جائز میدانیم . (اسفار مباحث انحاء اختلافات‌تشکیکی ص۹۷، ۹۸، ۹۹ و مباحث مثل ص۱۳۰، ۱٤۰.

اوست . جمیع صفات او عین ذات‌اوست وصفات اشیاء از لوازم صفات حقست . آنچه درصقع ربوبی از کمالات و خیرات وجوددارد بنحو اصالت و صرافت و تمـامیت مـوجوداست . فیض او ُوحدانی است وواول موجودی که قبول فیض از حق اول مینماید عقل‌اول‌است که بوجهی عین‌وجودمنبسط‌است وعقل‌اول واسطهٔ صدورکثرات از حق‌است سپس نحوهٔ صدورکثرات وملائکهٔ عقلی‌ونفسی‌راازحق‌اول‌بیان‌کرده‌است.

در «اشراق ششم» مبدء وجود را ازمذاهب و عقاید جهّال تنزیه نموده‌است و بیان کرده‌است که اکثر مردم حق اول رابوجه اطلاق عبادت نمی‌نمایند و مصنوعات ذهن واوهام و اغالیط و تخیّلات خودرا عبادت مینمایند ولیکن جمیـع موجودات حتی َعبَدهٔ اصنام حق را از جهتی بحسب‌قضاء ربّانی و مشیت الهی عبادت مینمایند ودینِ فطری و عبادت ذاتی، درهمهٔ خلایق‌ثابتست . منشأ اطاعت ، اسم هادی ومنشأ عصیان ، اسم مضل است ، حق‌تعالی عبادِ خودرا دوست دارد بلکه منشأ سَلاسِل وجود حُبِّ حق بآثار و افعـال اوست .ارادهٔ حق همان ابتهاج و سرور اوست این مسأله را بر طبق مسلك اهل عرفان تقریرفرموده‌است . منشأ استکمالات و مبـدء حرکات جوهریه جواهر صوری و مادی‌راعشق‌وشوق بمبادی عالیه دانسته‌است چون وجودرا عین عشق و حُبّ و ابتـهاج وحیوة میداند و بیان کرده‌است که حیـات ساری در جمیع بسائط و مرکبات است .

برخی از مباحث دیگر مربوط‌بالهیات خاصه را از قبیل کیفیّت ُدخول شرّ در قضاء الهی و تقریر آنکه شر مَقضیِّ بالعرَض‌است دراین قسمت، بیان شده‌است .

هیولی منبع شرور و حق منبع‌جمیع خیراتست ؛ بر جمیع بسائط و مرکبات اعم از نبات و جماد و حیـوان نفس مدبّری‌تعلق گرفته‌است . بـرای اثبات این معنی

بعداز اقامهٔ برهان بکلام معلم اول در «اثولوجیا» استشهادجسته‌است و سبب‌اتصال جسم و اتحاد وحدت آن را نفس متعلّق‌بجِرم دانسته [1] ومعتقداست اگر نفس‌تعلق بمادهٔ جسمی نداشته‌باشد عروض انفصال‌بر اجسام حتمی‌است . کلمهٔ فاعله در عالم ارض نفس مدبِّر اجسام‌است [2] .

اشراق حادیعشرِ این شاهد در نحوهٔ اطاعت عقول طولیه و عرضیه از حقّ اول است عقلاً ونقلاً اطاعت آنها فطری است‌وعصیان در وجود آنها راه ندارد .

در اشراق بعد اثبات مینماید که عالم‌عقول یکعالم واحد و نشأهٔ هر عقلی متصل بنشأهٔ عقل دیگراست و حقیقت هـر عقلِ کلی نسبت بمادون بسیط الحقیـقه و کلّ الأشیاء است و هر علت تامّـهٔ‌یی تمام و کمال معلول خود است. لأنّ‌العلّة تکون صورة تمامیّة المعلول و اصل وجوده .

شاهد ثـانی

شاهد دوم از مشهد دوم در صُوَر مفارقه و مُثُل نـوریّه افلاطونیّه است مصنّف غرض‌ارسطو[3] وافلاطون و سقراط‌را از ارادهٔ این معنی‌که جمیع افرادو انواع مادیّه دارای فردی نوری و عقلی هستند بیان کرده‌است و بعد عبارت شیخ‌را دراین باب از شفا نقل نموده‌است و اشاره باستدلال شیخ نموده و استدلال اورا در ضمن

۱ـ میمر تاسع از اثولوجیای شیخ یونانی «افلوطین»اثولوجیا ، مطبوع در حواشی قبسات میر داماد ۱۳۱۲ ه ق ص ۲۸٦، ۲۸۷، ۲۸۸ **«ان کل جرم غلیظاً کان اولطیفاً فانه لیس علة لوحدانیته»** .

۲ـ هر نوعی از انواع دارای فردی مثالی و برزخی و فردی عقلانی حافظ افراد مادی است این مسالهٔ مهم بحسب برهان و کشف ثابت‌است و حکمای‌اسلامی‌از درك آن عاجز بوده‌اند و کثیری از مبانی مسلمـهٔ دینی را بواسطه انکار این قبیل از مسائل توجـیه وتاویل نموده‌اند .

۳ـ مقصود ملاصدرا از ارسطو، صاحب کتاب‌اثولوجیا یعنی فلوطین‌است وگرنه خـود ارسطو مانند سایـر مشائیون معتقد به مثل افلاطونی نبوده‌است .

بیان مرام تضعیف نموده‌است و سپس نحوهٔ حمل مُثُل عقلی را بر افراد توجیه نموده ودر اشراق ثانی باقوال وارده در مثل وتأویل مثل نوری پرداخته و آن اقوال را تضعیف نموده و ازظواهر و نصوص قائلان بمثل، وجه تأویل کلام آنها را باطل نموده است .

در «اشراق ثالث» براهین متعددی بوجود مثل اقامه نموده‌است و نیز دو برهان بر وجود مثل اقامه کرده‌است که‌دراسفار و برخی دیگر از تألیفات او دیده نمیشود یکی از جهت حرکت و دیگر ازجهت ادراك . ونحن قد حقّقنا مرامه فی اثبات وجودالصورالمفارقة .

در «اشراق رابع» اشکالاتی را که شیخ و اتباع و اتراب او بقائلان بمثل نموده‌اند دفع کرده‌است و اشتراك نوعی مُثل با انواع مادیه را برهانی نموده‌است.

در «اشراق خامس» استدلال شیخ مقتول را بر وجود مثل نقل کرده‌است و بعداز مناقشه باستدلال او براهین اورا تتمیم نموده و بنقل کلمات ارسطو در «اُثولوجیا» پرداخته‌است . و در «اشراق‌سابع» شکوك‌متعددی‌را که متأخران‌بقول بمثل نوریه نموده‌اند رد کرده‌است .ولی دراین کتاب و اسفار دلیل بر امکان وجود مثل نوری و وقوع صور نوریّهٔ افلاطونیه اقامه‌ننموده‌است ولی درحواشی بر حکمت‌الاشراقِ شیخ مقتول و شرح‌علامهٔ‌شیرازی درامکان اصل‌چنین‌وجودی سخن گفته‌است ما در تعالیق خود براسفارواین‌کتاب و شرح‌حال و آراء فلسفی ملا صدرا آن را مفصل بیان نموده‌ایم .

☼❋☼

مشهد سوم

مشهد سوم این کتاب دربیان حقیقت معاد و بیان کیفیت پیدایش روح و عَود آن بحضرت حق جلّ جلاله و عمّ نوالــه است .

نظر باینکه پیدایش نفوس مجرّده که عود آنها بحق حتمی‌است لرجوع کلّ شیء الیه‌تعالی ووجوبه عقلاً ونقلاً وکشفاًتوقف بر وجود استعــداد ماده از برای قبول نفس دارد و اجسام مرکّبه بواسطهٔاستعداد منشأ قبول نفس می‌گردند (اعم‌از نفس نباتی و حیوانی و انسانی) .

بنا بر جمیع اقوال درپیدایش نفوس انسانیه (چه نفس ناطقه روحانیةالحدوث باشد ویا مادّه بواسطهٔ تحولات جوهری‌بمقام تجرد برسد) سخن گفتــه است و تحقیقات بی‌سابقه‌یی در این مبحث نموده‌است .

بهمین مناسبت مصنّف قبل‌از بیان حقیقت معاد بنحوهٔ تکون عناصر پرداخته وموجود را تقسیم بمجرّد تام که بمجرّد وجود فاعل موجود میشود و بموجودی که در پیدایش احتیاج بوجود مادّه داردتقسیم نموده و بیان کرده‌است که وجود در قوس نزول از مجرد شروع نموده وبمادی ختم میشود و در مقــام صعود از مادّه شروع نموده و بمجرد ختم میشود .

مصنّف نحوهٔ قبول اسطقسّات تراکیب متعدده را بیان کرده و بعد به کیفیت تکوّن نباتات پرداخته و شأن قوای نباتی‌را تقریر نموده و در چگونگی مولّده و مصوِّره و نحوهٔ بودن این دو قوه ، قوّه‌نسبت بنفس انسانیّه و نحوه وجودوتحقق وحدوث آنها وکیفیت پیدایش نفس بعدازمولّده در حالتی که قوه متأخر از وجود

ذی‌القوّه است بحث عمیق نموده و کلمات‌قوم را در این باب نقل کـــرده‌است و از اشکالات فخر رازی و شارح مسیحی بـــرشیخ جواب داده‌است ، سپس از مبـــادی حرکات اضطراریّه و طبیعیّه و اختیاریه‌بحث‌کرده وبیان نموده‌است که حـــرکات طبیعیّه مبادی مختلف دارند که‌بعضی از آنها از عالم عقل و تأثیر و برخی از عالم نفس و تدبیر و مرتبهٔ آخر آن از عالم‌طبع‌وتسخیراست .

صدرالمتألّهین در حیوان و انسان ارادهٔ متفنّن اثبات نموده‌است و درانسان ازوجود قوه‌یی که‌اورا بعالم خیروجاوید، دعوت میکند صحبت‌کرده وبهمین‌مناسبت برای انسان بعداز این نشأه نشأه‌یی اعلی واکمل اثبات نموده‌است . بکتاب الهی در اثبات نشأه‌یی که رزق انسان در آن نشأهٔدائمی‌است استدلال کرده‌است و تغذیـــه را در حیوان بما هو حیوان مادامی کـــه‌حیّ است امری دائمی فرض بلکه اثبات نموده و از برای حیوان چون طالب بقاءاست قوّه‌یی که ملایم را از غیرملائم تمیز بدهد اثبات کـــرده‌است .

در «اشراق سابع» مدارك باطنـــه موجود در غیب وجود انسانی را برهانی کرده و در بیان‌حقیقت قوای انسان کلمات شیخ را نقل کرده‌است ودراینکه وحدت ذاکره اعتباری یا حقیقی است بحث کاملی‌نموده و فخر رازی را در اینـــکه به‌شیخ نسبت تردّد ، در امر قوا داده‌است تخطئه‌نموده‌است .

مطلب مهمی که مصنّف در این اشراق بیان کرده‌است تجردقوهٔ خیال و سایر قوای مدرك للجزئیات‌است .

دیگر آنکه قیام صور قائم بمدارك باطنی را قیام صدوری دانسته‌است و حق با اوست چون نسبت صور ادراکیه بمحل‌خود به فاعل از قابل اشبه‌است «فـــأمن

بوجود عالم آخر مقداری جسمانی» .

ایمان بوجود عالم مقداری و قیام صُوَر مجرده بمحالٍ مجرده در امر معاد جسمانی انفع از هر تحقیقی‌است .

درضمنِ دو«حکمت مشرقیه»، بیان‌کرده‌است که نفس جهتی دارد نوری و جهتی ناری . از جهت ناری که جهت طبیعت باشد «نارُاللهالمُوقَدَةَ» است «لذا ازنفخهٔ صور خلق شده است» و از جهت‌نوری قائم بحق و رضوان‌الله اکبراست نار او اگر نور شود و کدورت او زائل گرددتام‌الوجود میشود و دیگر آنکه نفخه را دوقسم تصویر کرده‌است : «نفخه‌یی که‌نارار را خاموش می‌کند و نفخه‌ای که آنرا مشتعل میسازد» در اغلب این مباحث ازشیخ‌اکبر «ابن عربی» متأثّر می‌باشد .

چند مطلب دیگری را که در امرمعاد نافع‌است تحقیق کرده‌است. یکی آنکه : انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفرازاین نشأه بنشأهٔ دیگر جمیع قوای آن واحد میشود . مطلب دیگر آنکه در بین‌کائنات عالم، انسان خواصٍ عجیب وآثار حیرت‌آور دارد وهیچ‌موجودی این‌اندازه‌عرض عریض و درجات مختلف و کشش وجودی ندارد، بعضی ازافرادآن متوسط برخی منغمر درشرور و برخی منغمر در خیراتند . افراد انسان در مقام رجوع‌بغیب‌انواع مختلفه‌اند . نفوس کامله دراین‌نشأه منشأخرق عادات میشوند ونفوس متوسطه‌در نشأهٔ آخرت بمقام فناء حقیقی میرسند برطبق دلائل عقلیه و نقلیه اهل جنت آنچه‌را که بخواهند بصرف اراده ایجادمینمایند برخلاف کُمَّل که در همین جهان مادّه‌دارای خلاقیت میباشند و این خلاقیت که ناشی از خلافت تامهٔ الهیه‌است در خارج‌وجود آنها نیز حاکم‌است .

آخوند «قده» احوالات نفوس‌را در نشأهٔ آخرت بیان‌نموده و نحوهٔ تأثیرکمال

قوهٔ علمیه و عملیه را در صُقع داخلی نفس شرح وبسط داده و بیان کرده است که نفوس اشقیا در آخرت منشأ وجود صُوَرمولمه و معذّبه میشوند و در ملکات و صور حاصله از ملکات متحرکند، بحرکت‌دوریه ناشی از ذات متحرّك بر این‌مطلب بنقل مبانی نقلیه پرداخته‌است .

ملاصدرا مراتب عقل نظری را نیز بیان کرده‌است و مراتب عقل عملی را نیز بحسب استکمال در چهار مرتبه منحصر نموده .

☆*☆

در شاهد دومِ این مشهد در ضمن اشراقاتی دومرتبه از تجرّد برای انسان از تجرد و تروحن عقلی و مثالی اثبات کرده‌است . آخوند از طرفی تجرد صور ادراکیه را اثبات نموده واز طرفی برهان خاص،بر تجرد ذات نفس و روح انسانی اقامه نموده و از نقوض ومناقشاتِ وارده جواب گفته‌است .

بعداز اقامهٔ براهین کامل و دلائل اقناعی به ادلّهٔ نقلیه تمسّك نموده و در نحوهٔ حدوث نفوس بحث نموده ونشئآت‌را متعدد دانسته برخلاف حکما، نشئآتِ وجودی را منحصر بنشأهٔ عقلی و حسی‌ننموده‌است .

مصنّف علامه «قده» بطور اختصار تناسخ را باطل کرده و نفس مدبّر بدن را منحصر در مدبّر واحد نموده و از برای‌وجود نفس مقام سعی جمعی الهی ظلِّ وحدت جمعیه مطلقهٔ حق قائل شده و آن‌را «بسیطالحقیقه کلّ‌الأشیاء و تمامُ الکمالات» دانسته‌است .

مرتبهٔ اولای وجودِ نفس را مرتبهٔ نبات و انتهای استکمال اورا مقام فناء فی‌الله و بقای بالله دانسته‌است مطالب قابل‌توجه دراین مقام بیان نموده که در مقامِ

اثبات حشر اجساد نافع‌است نظیر ملکاتی‌که لاینقطع در انسان باعتبار افعال اعم از زشت و زیبا در بطون نفس کامن میشود وصحیفهٔوجود کتابی‌مفصل ومبسوط‌میگردد بعداز خلع بدن و جمعیت حواسّ نفس ،صحیفهٔ وجود خودرا شهود مینماید در حالتی که آیهٔ شریفه: «لایغادر صغیرةً ولاکبیرةً الاّ احصاها» را بچشم دل شهود نموده و بعین قلب تصدیق میکند .

ملاصدرا درضمن بیان اقسام تناسخ یك‌قسم از تناسخ‌را که نسخ ومسخ ملکوتی باشدکه‌ازتجسم اعمال وتکرُّرافعال حاصل‌میشود جائز بلکه‌واقع میداند ادله‌یی راکه بروجود تناسخ ذکرکرده‌اند ابطال مینمایدواز برای نفوس انسانیّه باعتبار اطوار وجودی مراتبی از بهشت و جهنم اثبات‌میکند . «وهذا شدیدالغموض درکه‌دقیق المسلك غوره» .

این موضع از شواهد منحصراست برذکر دلائل بر معاد نفوس و ارواح در مقام قیام قیامت و مقام رجوع حقایق باصل‌وجود .

مباحث این کتاب تلخیص مطالب اسفار و مبدء و معاد و مفاتیح است . ملاّ صدرا دراین شاهد در ضمن چند اشراق مبانی را که عود ارواح و حقیقت سعادت وشقاوت عقلی و تعذیب اشقیاء و نیل به‌مراتب سعادت نسبت بسُعَداء بر آن مبانی توقّف دارند تقریر نموده‌است .

مثل : بیان حقیقت عقل بالفعل وتقریر این معنی که نفس بعداز طی مراتب کثَرات بمقام وحدت و جمعیت میرسد وجمیع‌حقایق‌را بعداز طی مقام‌کثرت درخود شهود میکند .

در «اشراق ثانی» کیفیت اتحاد صورت معقوله را با نفس بیان کرده‌است بلکه بعقیدهٔ او و بر طبق براهین، هر صورت ادراکیه‌یی با مُدرك خود متحداست . در

قیامت و روزبروز حقایق همهٔ مدرکات وصُوَر حاصله از نتایج اعمال در حیطهٔ وجود نفس موجودند و وجودی خارج ازمقام سلطان نفس ندارند . و نیز بیان کرده است که ادراك، خود داخل در مقام علم وتجرد است و جسم منغمر در ماده فاقدِ ادراکست .

آنچه را که انسان در قیامت می‌بیند درعالمِ خود شهود مینماید . برخی از نفوس بمرتبه‌یی از کمال میرسند که جمیع‌حقایق عالم را اجزاء و ابعاض وجود خود شهود مینمایند .

اشراق دیگر این شاهد در کیفیت ارتباط نفوس با عقل فعّال است ، عقل فعال بواسطهٔ مدرکاتی که نفس در صحنهٔ آن‌عقل شهود مینماید ارتباطی با انسان دارد. این ارتباط باندازهٔ نحوهٔ ادراکست هرچه‌ادراك تمامتر و کاملتر باشد، این ارتباط و اتحاد کاملتراست [1] پس عقل فعال وجودی«فی‌نفسه» دارد و وجودی از برای ما باین اعتبار که ما صوری را در وجود او دیده‌ایم وازشهودآن متأثّر شده‌ایم .

اشراق دیگر که بسیار در امر معادِ نفوس نافع‌است این‌است : انسان از مقامِ عقل تنزل نموده بمقام ماده رسیده‌است واز ماده شروع بتحول نموده بمقام تجرّدِ حیوانی و خیالی میرسد و از تجرد برزخی‌وارد مرحلهٔ تجرد عقلانی میشود و انتهای سیر او گاهی فناء در حق و بقاء باوست . جمیع مراتبی‌را که‌میپیماید ازهر مرتبه‌یی

۱ـ اتحاد عاقل و معقول باعتباری همان اتحاد نفوس مستکمله با عقل فعال‌است . ملا صدرا دراین اشراق اشکالاتی را که شیخ و دیگران باتحاد نفس باعقل‌فعال‌کرده‌اند جواب داده‌است . حشر انسان کامل درقیامت و تنعم او بنعم اخروی همان اتحاد و ظهور در عالم‌عقل‌فعال‌است و اینکه در آیات و روایات اشاره به منعم خارجی نیز شده‌است محمول براین معنی است . خوب‌بود ملاصدرا این جهت را نیز بیان مینمود . در مسائل عقل و معقولات ملا صدرا مفصلتر از جمیع حکما وعرفای اسلامی بحث کرده‌است . عاقل و معقول اسفار ط ع ۱۲۸۳ ه ق ص۲٦٤ تا ۲۹۷،۲۹٦ .

دراین عروج ترکیبی تبعاتی باخود بمقـام بالا میبرد کسانی که در شقاوت استکمال پیدا مینمایند از مراتب شقاوت شئون ومراتبی را در این باب با خود همراه‌میبرند وکاملان از عارفان درسیر استکمالی بمقام‌ومرتبه‌یی میرسندکه‌جمیع حضرات‌وجودی را ضابطنـد .

اشراق پنجم. دراین بحث‌است‌که: انسان‌عقلی باانسان‌حسی بیك‌وجودموجودند انسان در مقام توطن در بلدهٔ تجردآباد واجد جمیع قوای انسان حسی و مادی‌است ولی این قوا بنحو وحدت و صرافت بوجودی عقلی موجودند بعداز ظهور در عالمِ اجسام قوای واحد متکثّر میشود ومواضع‌ادراکی مختلف می‌گردد و هر قوه‌یی از قوای ادراکی افعالی مخصوص بخود دارد بعداز ظهور در عالم اجسام قوای واحـد متکثّر میشود و مـواضع ادراکی مختلف‌می‌گردد و هر قوه‌یی از قـوای ادراکی افعالی مخصوص‌بخود دارد کـه در مقام‌حشر بیك‌وجود عریض محشور میگردند .

ملاصدرا در اشراق دیگرِ این شاهد سعادت حقیقیه را بیان نموده و در اشراق دیگر شقاوت حقیقیه را نیز بیان کرده‌استو درجات مردم را در شقـاوت و سعادت معلوم نموده و اشراق نهم را اختصاص به‌نفوس ناقصه و متوسطه و مراتب سعادات وشقاوت آنها داده‌است و در کیفیت بقاءِ نفوس سازجه و کیفیت سـعادت ارواح ناقصه مانند اطفال بحث کرده و کلام‌شیخ[1]ودیگران را مورد مناقشه قرارداده واشاره براین معنی نموده‌است که‌سعادت وشقاوت‌منحصر به سعادت و شقاوت عقلی نمیباشد وجود تجردی و اُخرَوی مرتبه‌یی دیگرنیز دارد بنام مقام تجرد حیوانی و برزخی

۱ـ شیخ و دیگران قائل به بطلان و اضمحلال نفوس اطفال بعداز بوار بدن شده‌اند در حالتی که تجردخیال ثابت شده‌است و هر موجودی که وارد مرحلهٔ حیوانی‌شود باین معنی که دارای یکمرتبه از ادراك خیـالی گردد الی‌الابد باقی خواهد بود **«ولیس‌الامر فی هذه‌المسالة ما اختاره بعض‌المتشبثین باذیال‌الفلاسفة»** .

که اکثر نفوس انسانیه مرتبهٔ وجودشان‌همین مرتبه‌است بعداز بیان این تحقیق در کیفیت تجسُّم اعمال در باطن نفس و مقال‌خیال بحث کرده‌است و مطالبی بیان فرموده‌است که در امر معادِ ارواح نافع است .

مشهد چهارم

در اِثبات حشر اجسام[1] و اجساداست

ملا صدرا معاد جسمانی را همانطوری که اهل شرایع از جمله شریعت مقدسهٔ اسلام بدان تصریح نموده‌اند اِثبات کرده‌است .

وچون از برای انسان مرتبه‌یی غیراز مقام عقلانی و تجرُّد صِرف قائل‌است توانسته‌است از برای انسان غیر از مقام‌سعادت و شقاوتِ عقلانی و معاد روحانی (که بطور کامل تحقیق شد) مقام سعادت‌وشقاوت جسمانی نیز قائل شود بلکه چنین معادی در نظام وجود ضروری ولازم‌است . و طفره در صعود ونزول وجود باطل‌است .

این مشهد مشتمل بر چند شاهداست:

شاهد اول دراثبات نشأهٔ آخرتست ،دراین شاهد اصول و قواعدی را از برای حشر اجساد مقرر نموده‌است . دراین‌کتاب‌هفت اصل و در کتاب اسفار ده اصل و در برخی ازکتب دیگر خود دوازده اصل مقررنموده‌است . بقیهٔ اصول بنظرتحقیق در این هفت اصل منطویست .

۱ـ شیخ و دیگران از فلاسفه فقط قائل به حشرعقلی‌هستند لذا روی مبانی آنها معاد جسمانی مفهوم‌ندارد اینکه موضوع تخیلات نفوس فارغهٔ از بدن را جسم فلکی دانسته‌اند و شیخ و فارابی بدان تصریح کرده‌اند با قواعد عقلی سازش ندارد .

این اصول و قواعد را فلاسفهٔ‌اسلام برهانی ننموده‌اند و برخی از این اصول‌را انکار کرده‌اند. اشتداد در وجود وحرکت‌جوهری و تجرد برزخی انسان در قــوس صعود[1] و کیفیت تجسم اعمال و متصوّر شدن‌نفس بصُوَرمختلفه از مسائلی‌هستند که‌در مسألهٔ معاد جسمانی و حشر اجساد و محشور شــدن ارواح بصــورت اجساد مدخلیت تام دارند. بر طبق روایات وآیات‌نشأهٔ آخرت نشأهٔ ادراکیٔ وعالم‌محشر عالم حیاتست و موت در آن عالم نیست «انّ‌دارالآخرة لهی‌الحیوان ...» .

بنا براین محشور در آخرت انسان است ولی با تمام مراتب وجودی‌خود یکی از مراتب محشور در آخرت جهت‌جسمانی‌اوست .

اصولی را که ملا صدرا در معاد جسمانی و اثبات حشر اجساد مقرّر فــرموده است همان قواعدیست که اساس فلسفهٔ اورا تشکیل میدهد .

وآن اصول عبارتند از : اصالت وجود با حفظ وحدت حقیقت آن . بنا براین مراتب وجود انسان ؛ ازوجود در عالم‌ماده‌ووجود در عالم مثال و برزخ و وجود در عالم عقول و مُثُل نوریه؛ مراتب متباین‌نیستند وجود در بدن مثالی عین وجودِ بدن مادی‌است (بحسب شکل و مقدار وآثار مترتبهٔ بر این وجود) بنحویکه اگر کسی انسانی‌را در دنیا دیده‌باشد درآخرت‌اورا ببیند خواهد گفت این همان انسان در دنیااست جزآنکه مرتبه و خاصیت‌لازم‌ماده را که فنا و دثور باشد فاقداست این

1ـ شیخ اشراق از برای انسان فرد برزخی در قوس نزول وفردعقلانی نیزدرهمین‌قوس قائل‌است ولی‌باآنکه صعود باید برطبق نزول باشد تجرد صور خیالیه ونفس مدرك این صور را مادی میداند قهراً بقاء مرتبه‌یی از وجود انسانی را نفی کرده‌است و ملاك حشراجسادرا مثال و بدن مثالی برزخی نزولی میداند در حالتی که بنا برانکار تجرد برزخی قوه متخیله جهت و مبدئی‌را که صلاحیت اتصال انسان ببرزخ نزولی باشد فاقد است .

خود فرق بین دنیا و آخرتست .

اگر مادّه بعینهما در آخرت موجود باشد آخرت دار فنا خواهدبود نه داربقاء حقیقتِ هر موجودی بصورتست نه مادّه ، مادّه امری مبهم و لامتحصل و غیر-موجود است مگر به تبع صورت؛ ترکیب بین مادّه و صورت اتحـادیست، و مادّه مدخلیت در حقیقت انسان ندارد .

چون اشتداد در یك حقیقت عریض (مثل انسان) واقع‌است انسان موجود در آخرت با حفظ هویّت مبدء آثار انسانِ دنیوی‌است ، بدون کم‌و زیاد . تمام‌افاعیل انسان بر وجود برزخی مترتب است درامرمعاد حکمای مشّاء و اشراق و علمای کلام بلکه جمهور از علمای ظاهر، راه افراط وتفریط را پیموده‌اند [1] .

تعدّد و تکثر فردی در افراد مادی انسان از ناحیهٔ مادّه است ولی لازم‌نیست تکثّر فردی انسان برزخی چه در قوسِ صعود و چه در نزول از ناحیهٔ مادّه باشد تکثّر از ناحیهٔ فاعل نیز امکان دارد ومتحقّق است . بهترین دلیل بر وجـود آن ، تکثّراتی است که بحسب صور مختلفه درقوهٔ متخیلهٔ انسان وجود پیدا مینماید و براهین متعدد بر تجرّد خیال اقامه شده است [2] .

چه آنکه انسان اقتدار دارد هر صورتیکه بخواهد بصرف اراده و مشیّت در

۱ـ الحمد لله الذی هدا لهذا و جعلنا امة وسطا . ولیس الامر فی‌المعاد کما زعمه جمهورالمليين .

۲ـ آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابه‌اند . قدر مسلم آنکه ابدان اخروی مثل عالم آخرت قابل فنـاء و زوال و دثـور نیستند.بحسب قواعد عقلی و نقلی دار آخرت دار اعـداد و استعداد و استکمال نیست**«الدنیا مزرعةالآخرة»** درآخرت نتایج اعمال دنیوی را انسان مشاهده میکند این خود بهترین دلیل‌است بر اینـکه انسان در مقام‌انتقال بآخرت ماده' جسمانی را (نه اصل جسم ومقدار را) رها میکند و حقتعالی بقدرت باهره' خـود عیـن‌ابدان دنیوی را انشاء میکند **«بل قادرین ان نسوی بنانه ، یحییهاالذی انشاها اول مرة و هو بکل خـلق‌علیـم»**. یك قسم از خلق، خلق ابدان اخروی‌است .

وجودِ عالم خیال ایجاد نماید نفوس مستکفی بالذات قادرند کــه در خارج محلّ همّت خود موجوداتی را ایجاد نماینــد«ونقل عن‌الأولیاء ما یدلّ علی ذلك علی حدّ لا یمکن انکاره» .

ملا صدرا بعداز بیان اصولی که حشر اجساد بر آنها توقف دارد همانطوریکه بیان نمودیم در ضمن اشراق سوم وجــوه‌فرق بین آخرت و دنیا را ذکر نموده‌است وبیان‌کرده که اجساد اُخروی بجهت فاعلیّت نفوس قائمند نه بجهات قابلی .

در «اشراق چهارم» مسالك مختلف در معاد را بیان نموده و قائــلان بانکار حشر اجساد را تخطئه نموده‌است وشبهاتِ آنها را نقل و رد کرده‌است .

سپس پرداخته‌است به نقل‌قول غیاث‌الدین منصور و وجوهی را که او ازبرای دفع لزوم عدم تناسخ در حشر اجسادِ دنیَوی بیان نموده خدشه نموده‌است وبنقل کلام غزالی پرداخته و کلام اورا در تجویز تناسخ، ابطال نموده‌است . دربیان این معنی که از شرع انور رسیده‌است که بعداز موت امری در انسان باقی میماند که به فساد بدن ازبین نمیرود سخن‌گفته واقوال‌موجود در این مسأله را ذکر کرده‌است و خود این امر باقی را وجود برزخی میداند

در ضمن «اشراق ثامن» بیان کرده است که حکمت حق مقتضی حشر انسان با جمیع قوا و جوارح‌است. نفس بمنزلهٔطائرآسمانی‌است دوجناح‌آن قوهٔعملی ونظری وپرهای دو بال آن، قوای او میباشد. هرقوه‌یی بحسب‌حکمت‌خلقت محشورخواهد شد و اصل قوی و محل حشر آنــها باطن‌وجود نفس و محل حشر نفس ناطقه‌باعتبار فناء مقام سِرّ نفس در احدیت وجود ، حق اول تعالی‌است .

در «اشراق‌تاسع» بیان نموده‌است که غموض مسئلهٔ معاد سبب اختلاف مردم

درامر معاداست . جماعتی از اهل تحقیق باآنکه در مبحث واجب و نحوهٔ صدورِ کثرت و سایر مسائل الهیات راسخند ولی‌دراین مسأله راجِل میباشند .

شاهد ثانی مشهد چهارم در احوال آخرت از قبیل حقیقت موت و ماهیت‌قبر وعذاب و ثواب آن میباشد .

منشأ ثواب و عقاب همان اعمال‌است‌که‌مبدء انبعاث تنعم‌بنعم اخروی ویا عذاب نشأه دیگراست اصل اعمال مبدّل به‌عذاب‌وعقاب و ثواب میگردد «انما هی اعمالکم تردّ الیکم» .

شریعت مقدسه جمیع دقایق این برهان را بیان کرده‌است ، در قرآن و اخبار ولویّه اشارات وکنایات و نصوص‌وظواهرزیادی راجع بمبدئیت اعمال ازبرای ثواب و عقاب موجوداست .

قبر حقیقی هیئآت ناشیه از اعمال و افعالست «والموت وارد علی‌الأوصاف» «انّ‌المقابِر بعضهاعرشیة وبعضها فرشیة» ، «القبر اما روضة" ٍمن ریاض‌الجنّة او حفرة من حفرالنیران ، والعرش مقبرة ارواح العرشیّة والفرش‌مقبرة اجسادالفرشیة»

اشراق ثالث این شاهد در خواصّ بدن محسوس و کیفیت ترکیب‌آن ووجوه فرق بین این بدن و بدن اخرویست .

اشراق چهارم در تحقیق و وجوهِ فرق بین عذاب قبر و بعث و کیفیت انواع عذاب و فرق بین موت و قیام قیامت صغری و قیامت کبری میباشد . موت انتقال ازاین عالم بعالم برزخ و بعث انتقال و خروج از هیئآت برزخیه‌میباشد . «من‌احب لقاءالله احب‌الله لقائه و من کره لقاءاللّه کره‌اللّه لقائه» .

اشراق ششم در حقیقت حشر و انواع آن میباشد. هرانسانی درمحشر بصورت

اعمال و افعال و ملکات حاصله از اعمال‌و تکرر افعال محشور میشود . فرق بین صور دنیویه واخرویه این‌است‌که : صُوَردنیویه حجاب و ستر و بمنزلهٔ سرپوشی است نسبت بصورت اخروی. در باطن این‌بدن ظلمانی مادی صورتی شبیه بلکه عین این صورت ولیکن صورتی ادراکی وعلمی‌میباشد .

در اشراق سابع حقیقت ارض محشر را تقریر فرموده است . در ارض محشر شهداء و نبیین حاضرند و در حضور آنهاموازین قسط برقرار میگردد . «ارض ـ المحشر هی هذه‌الأرض التی فی‌الدنیا الا انها یتبدل غیرالأرض فتمدّ مدّالأدیم» فلا تری فیها عِوَجاً ولا امتاً» .

در اشراق بعد، حقیقت صراط را بیان نموده و وجوه فرق بین اقسام صراطات را نیز تقریر کرده‌است و ببحث نشر کتب‌و صحایف پرداخته . کتب و صحایف‌را بر طبق مبانی خود صحیفهٔ وجود نفس باعتبار اشتمال بر صحائف اعمال و افعال میداند. کتب را بر چندقسم باعتبار ولایت واطوارنفس محشور در آخرت دانسته وبعدببحث و تحقیق در حساب و میزان پرداخته ولطائف ودقایقی‌را دراین‌زمینه بیان فرموده است و حقیقت نفخ را تقریر کرده ووجوه‌فرق بین قیامت صغری و کبری را تحقیق کرده‌است . دراین قسم ازمطالب‌مبانی‌اهل‌عرفان را با موازین و تحقیقات خود وفق داده .

۱ـ ملا صدرا دراین مباحث از عرفا متأثر شده‌است اغلب این تحقیقات در کتب عرفا موجوداست و ملا صدرا از مواضع مختلفه این اقوال را جمع کرده و سروصورت داده‌است . همین بحث قیامت صغری و کبری را عارف قیصری در مقدمه فصوص بیان نموده‌است . و همچنین بحث مظاهر جنت و نار را .

ما در شرح خود بر مقدمهٔ قیصری بطور اشباع‌این مباحث را تقریر کرده‌ایم و برطبق طریقهٔ ملاصدرا ازآن بحث نموده‌ایم .

شرح مقدمهٔ قیصری چاپ ۱۳۸۵ هـ ق عـودالروح ومظاهره الیه تعالی ص ۵٦٤ تاص۵۸٦ فصل نهم‌ص۵۱٦ تا ص ۵۲۵ . **«ان للجنة والنار مظاهر فی جمیع‌العـوالم»**

در حقیقتِ بهشت و دوزخ سخن گفته و وجوه فرق بین جنّت صعـودی و نزولی را تقریر کرده‌است .

احوال و اهوال لازمهٔ قیامت کبری را در اشراق ۱۵ بطور تفصیل تحقیق کرده است و مطالب دقیقی دراین زمینه در بیان اقسام کتب بحسب اشخاص بیان نموده‌است ودر اشـراق سادس عشر ۱۶ در کیفیت خلود اهل نار سخن گفته‌است و بـه تبع محیی‌الدین عذاب‌را بعداز مدت کثیری ازکفار منقطع میداند و دلائلی دراین باب ذکر نموده‌است . محشّی حکیم سبزواری‌دراین مسأله بر او منـاقشه نموده است . دلائل ملا صدرا دراین مسأله چندان اتقان‌ندارد، خطاباتی‌است عرفانی و ذوقی ، لذا خود ازاین گفته درعرشیه عدول کرده‌است . دلائل او مثل «القسر لا یدوم ، سبقت رحمته غضبه ...» چندان متقن نیست درحالتی که اگر صور کریهه و ملکات‌حاصله از کفر و فسق در باطن روح جوهری گردد و نفس درباطن‌ذات متحول باین‌صورت گردد چون منشأ عذاب و سیر در صُوَرِ مولمه باطن ذات نفس است ناچار حرکت او در عذاب حرکت دوری است و صاحب‌نفس مادامیکه اصـل نفس موجود است معذَّب است . و اینکه در وجـه انقطاع گفته‌است: «ولکل موجود غایة یصل الیها» اگر صورعین‌ذات نفس گردند غایةوجودی اهل عذاب از کفّار کـه جهتِ نورانیّت نفس آنها مبدل به ناریت گردیده است بذوق عذابست و یؤیده الحدیث الالهی : «خلقت هؤلاء للجنّة ولا ابالی ، و هؤلاءللنار فلا ابالی» رحمت‌الهیه‌یی که همه‌چیز را فراگرفته‌است رحمت عامهٔ شامل وجوداست نه رحمت خاصه که شامل حال اهلِ ایمان میشود . غایت وجودی اهل کفر ونفاق حشر با اسماء قهریه‌است که در باطن این اسماء رحمت مستوراست وادامهٔوجودعذاب که سبب بقاء کفـار و فساق است

بوجهی ناشی ازاین اسم است دولت چنین‌اسمائی منقطع نمیشود و ما قاله بعض اهل التخقیق و تبعه‌المصنف و غیره ، خال عن‌التحصیل .

سبقت رحمت بر غضب منافات باخلود عدهٔ قلیلی در نار ندارد چون مخلّدون در آتش نسبت بکسانی که مآل آنها برحمت است در نهـــایت قلّت و نُدرت واقع شـــده‌اند [1] .

کلمات محیی‌الدین در این باب نوعاً خطابیات است و مصنّفِ علاّمه هم در مقام اثبات عقیدهٔ محیی‌الدین مطالب قابل‌قبولی نیاورده‌است .

شاهـــد ثالثِ مشهد چهارم در بیان مراتب عوالم وجودیّه و سبب تنزّل انسان از عالم ربوبی بعالم مـــاده است . قوسِ نزولی انسان از عالم ربوبی باین‌عالم‌معراج تحلیل وقوس صعودی‌که باملازم باتحصیل‌کمالات وسعهٔ وجودی و تشکیلِ قوسی تامّتـــر از قوس نزول است . معراج ترکیب میباشد. منشأ حشر انسان با ملائکهٔ مقرّبین و عقول طولیه و عرضیه و ملائکهٔ‌برزخیه را تحصیل اعمال و ملکات مناسب باآنها میداند ودراین‌باب تحقیقاتی اساسی‌کرده‌است .

«انّ‌الملائکة تسوقون العباد الی منازل الرّحمة اوالعذاب ، و جائت کل نفس معها سائِق" و شهید" [2] » .

۱- ما در حواشی خود براین‌کتاب و همچنین در تعلیقات بر «المظاهرالالهیه» و مبحث معـــاد شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا مفصل متعرض مناقشات بـــرمبنای ملاصدرا و محیی‌الدین شده‌ایم. مثنوی و اکثری از اهل عرفان دراین عقیده با محیی‌الدین مـــوافق‌می‌باشند .

اصل نقدش فضل و دادو بخشش‌است	قهـــر بر وی چون غباری از غش است
میـــدهـــد جان را فـــراقش گـــوشمال	تـــا بـــدانـــد قـــدر ایام وصـــال

۲- اینکه در آیات و روایات اشاراتی بمعذب و منعم داخلی شده‌است محمول‌است بر آنچه که بیان‌نمودیم «لعمری قل من یهتدی الیها سبیلا» .

در اشراق خامس وجوه فرق بین مراتبِ اهل بهشت و دوزخ را بیان کرده است «فریق فی‌الجنّة و فریق فی‌السّعیر وفریق فی جوارالله و حضرته فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر» .

مطالب دیگری نیز در اشراقات بعدی بیان کرده‌است که بمطالب بعدی بر می‌گردد مانند اینکه: چگونه میشود صورِ اخرویه قائم بمحل و موضوعی شوند که مادّه از برای حلول صور نباشد . جواب‌داده‌است که صورِ اخروی قیام صدوری بمبادی خود دارند و بعد تصویر هیولائی‌از برای صور اخرویه نموده‌است و مبدءِ صُوَر را شبه هیولا از برای صورتهای‌اخروی دانسته‌است .

مبدَءِ فاعل را تنظیر بمحل قابل نموده‌است و شرط ولوج بملکوت عالم و مراتب آخرت‌را تولد مرّتین دانسته، سپس کیفیت تجسم اعمال را تقریر کرده و به تعیین محل آلام پرداخته است و بیان‌کرده‌است که : در انواع عذاب اخروی حرارت نار حرمان و احراق بُعدِ از حق و عذاب ناشی از صور افعال و هیئآت اعمال، از باطن وجود شروع نموده بقوای باطنی وظاهری میرسد .

در اشراق تاسع حشر سایر حیوانات را مستدلاً بیان کرده و بطور اختصار علّت حشر جمیع موجودات حتی نباتات وعناصر را بیان کرده‌است .

همانطوری که‌قوای ظاهری و باطنی انسان محشور بباطن وجود روح و مقامِ خفیّ نفس میگردند و نفس بامیر جیشِ خود که «ربّ‌النوع» باشد رجوع وعود مینماید بهمین ملاك جمیع موجودات یرجعون الی امیر جیوشهم [1] در فصل عاشر

۱ـ لانّه یرجع کل شیء الی اصله ، و قیل: النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات ، انا لله و انا الیه راجعون .

فرقتی لولم یکن فی ذالسکون لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که بازآید بدهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

⇄

بیان کرده‌است که انسان درباطن‌نیز بحسب‌فعلیات متنوّع است . تنوع ظاهر ناشی‌از تنوع باطن میباشد و منشأ جمیع تنوعات تجلیات متنوّعهٔ حق است باعتبار تعدُّدِ اسماء و صفات .

در اشراق حادیعشر بیان نموده‌است که کدام جسم از اجسام در آخرت باارواح مجرده محشور میشوند و چه جسمی‌مخشور نمیشود . مؤلف بیان‌کرده‌است آن‌جسمی که بالذات محل‌تصرف نفوس‌است وبمنزلهٔظل و تبع صرف روح است ، از روح جدا نمیشود و با نفس محشور میشود نه آن‌جسمی که بمنزلهٔ ماده و محل ظهور وتجلی عرضی روح است ؛ جسم محشور با روح با این حواسِّ موجود در این نشأه دیده نمیشود و مُدرَك واقع نمیگردد .

اجسام آخرت را با حاسّه‌یی مشابهِ آن‌ها باید دید و درك نمود لوجودالسنخیه بین المُدرِك والمُدرَك و اتحاد العاقلِ والمعقول و الحاس بالمحسوس .

دیده‌یی خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

مشهد خامس

مشهد خامس کتاب شواهد ملا صدرا در نبُوّات و ولایات است ...

این مشهد مشتمل بر دو شاهد و هر شاهدی مشتمل بر اشراقاتی است .

⇄

مراتب و درجات مردم در قیامت اختلافدارد برخی اهل جنت اجسامند و نهایت سیر آنها عالم برزخ است و جمعی ازاین مقام تجاوز نموده به‌مقام‌جنت عقلانی نتیجه و ثمرهٔ افکار صحیحه و توغل در معارف الهیه و نتیجهٔ اتیان باعمال خالصه قربةالی‌الله‌وبرخی ازخواص قدم بجنت صفات الهیه که نتیجهٔ فناء در وجود میرسند و برخی اهل جنت ذاتند که خواجهٔعالم فرمود : ابیت عند ربی ...

شاهد اول در بیان مرتبه و درجهٔ وجودی انسان بین سایر افراد انواع و بیان وجوه فرق بین افراد انسان است .

آخوند در این‌مشهد بنا بر طریقهٔ اهل اشراق و صوفیّه و اهل نظر بحث نموده است . این حکیم عالیقدر در مباحث قبلی بیان کرد که انسان دارای درجات مختلفه ومتعدده از فعلیات‌است. یکدرجه ازوجود انسان ، وجود در عالم ماده و طبع‌است . این مرتبه انزل مـــراتب وجودی اوست ودرجهٔ دوم انسان ، وجود در عالم برزخ و خیال‌است که از ماده ترفع دارد و یکی ازمراتب آخرت‌است و درجهٔ سوم انسان ، وجود عقلی و روحانی صرف و محض‌است‌که از آن به جنت عقلانی تعبیر شده‌است .

انسان در مقام استکمال ممکن‌است باعلی درجات ملائکه برسد و جمیع حقایق را در آن عالم مشاهده نماید و چه بسا درمقام‌احدیّت وجود فانی‌شده وجمیع حقایق را در حضرت الهیه شهود نماید و ملائکـــه و عقول طولیه و عرضیه را از ابعاض و اجزاء وجود خود به‌بیند .

انسان مستکمل کامل مکمل بواسطهٔ‌احاطه و سلطهٔ بر عالم مادّه و احاطهٔ تامّ بعالم برزخ واتصال تام بحضرت الهیه منشأ کرامات و معجزات و تصرف در عالم خلق بلکه متصرف در ملـــکوت میشود . چنین‌موجودی واجد رتبهٔ خلافت الهیه و مقام نبوت و انباء از غیب و مرتبهٔ ولایت کلیّه ، و قلب او محل وحی حضرت الهیـــه و تجلیات خاصّهٔ حضرت احدیت میگردد .

ملا صدرا جهات مذکور را برهانی نموده و این‌مسائل‌را باقواعد ذوقی وکشفی وطریق اهل انظار تطبیق نموده‌است .

حقیقت انذار و اخبار از ماوقع و مایقع را شرح داده وسپس فرق بین‌ایحاء و

الهام را تقریر فرموده ونحوهٔ اتصال نبی‌رابعالم وحی و عالم قضاء ربانی و قرائت‌کتب الهیه و آنچه که مدخلیت در ادراك وکشف‌حقایق و بیان آنچه که مدخلیت در تشریع احکام و بیان قوانینی که درایجاد مدینهٔفاضله علیّت تامه دارد بیان کرده‌است . در این مطالب همان آراء حکما مثل شیخ مشّائیهٔ اسلام و معلم ثانی را با بیانی شیـوا تقریر نموده‌است. و برخی از مسائل را باافکار اهل عرفان ممزوج نموده‌است .

کلمات عرفا در این مبحث تامتر وکاملتراست . مأخذ عـلـم انبیاء اولوالعـزم مرتبهٔ واحدیت‌آنهم ازمشکاة ولایت‌حضرت ختمی‌است و ممکن‌است ولیّی ازاولیاء نیز باین مرتبه اتصال پیدا نماید بلکه ممکن‌است منشأ وحی و ایحاء گردد .

ما در شرح برمقدمهٔ فصوص [1] در مطاوی بیانات افکار عرفا این‌مبحث‌را بنحو کامل مطابقاً للآیات والروایات بیان کرده‌ایم .

مصنّف علامه اشاره‌یی بمخّ مطلب کرده و گفته‌است : «حتی ینتهی الأمر الی الأمور الحتمیّة القضائیة والأسماء الألهیّه» چون منشأ وحی و تصرف تشریعی و تکوینی ولی و نبی اسماء حاکم بر مظاهرانبیاء و اولیاءاست و ریشه و اصل اسماءِ الهیه مرتبهٔ احدیت وجوداست .

در اشراق ثامن به توجیه و تحقیق برخی ازروایات‌مشعر بتردُّدحق‌ثابت پرداخته واین معنا را تحقیق فرموده‌است .

در اشراق تاسع باین مطلب که نبی جالس در مقام و مرتبه و حـدّ مشترك بین معقول و محسوس‌است اشاره‌کرده . و دراشراق بعد شرایطی را که باید رئیس ونظم دهندهٔ عالم ملك اعم از نبی وولی واجـدباشد بیان کرده‌است .این‌شرایط بر امامِ

۱ـ شرح بر مقدمهٔ فصوص ط ۱۳۶۵ هـ ق فصل نهم‌ازص ٤٥٦ تا ص ٥٤٨ .

معصوم منصوص «مطابقاً للقواعدالامامیه» تطبیق میشود ولاغیر . محیی‌الدین وجمعی از اکابر عرفا [1] دراین‌مسأله از قواعدامامیه‌متأثّر شده‌اند .

در شاهد ثانی که متضمّن ِ اشراقاتی‌است دلیل بر وجود نبی ولزوم قوانین آسمانی در نظام عالم اقامه نموده‌است وشرایط وجوب ولزوم اطاعت ازاورا تقریر کرده و در اشراق بعد وجوب حدود و سیاسات را تقریر نموده است و سرّ تشریع ِ احکام شرعیه اعم از عبادات و سیاسات وحدود و مناکح و آنچه را که مدوّن در کتب فقهاء است از اول باب طهارت تاآخرحدود و دیات بیان فرموده است . این مطالب در کتب شیخ و دیگران مشروحاً بیان شده‌است .

اشراق رابع متضمّن بیان فرق بین نبوّت و شریعت و سیاست میباشد. اسرار شریعت و فائدهٔ طاعات را در اشراق بعدبیان کرده‌است و در اشراق سادس بطور اختصار منافع برخی ازطاعاترا تقریر نموده‌است . و در اشراق سابع ضابطه و میزان فرق بین کبائر ازمعاصی وصغایر ازگناهان‌را بیان کرده‌است .

اشراق ثامن متضمن ومتکفل بحث ظاهروباطن واول‌وآخر وسرّ شریعت‌وتحقیق آنکه ازبرای هرحق حقیقتی‌میباشد دراین‌مبحث سرّ انقطاع‌وحی ودوام‌ولایت بیان شده‌است مطابقاً لما فی المسفورات العرفاء والاخبار الواردة عن‌اهل‌العصمة‌والطهارة

ملا صدرا عقیدهٔ اهل توحید را درضمن بیان مطلب برسبك وطریقهٔ برهان بیان نموده و بادلهٔ نقلیه نیز تمسّك نموده و ضمناً اشاره کرده‌است که : اسم ولی ووارث

۱ـ **ابوالعلاء عفیفی** استاد تصوف دراسکندریه وشاگردنیکلسون در تعلیقات خود بر قسمت ولایات فصوص گفته‌است : **شیخ دراین مقامات متاثر از قواعدامامیه‌واخبار شیعه شده‌است** . تعلیقات عفیفی بر فصوص ط‌قاهره ص۱۸٦ **غافل از آنکه کلمات محیی‌الدین‌ماخوذ از روایاتی است که عامه ازطرق خود ازحضرت رسول نقل‌کرده‌اند و متعصبان از علمای‌عامه از عمل‌بآن روایات اعراض کرده‌اند و اهل انصاف بـه‌آنها اقرار نموده‌اند . مسالهٔ ولایت و احکام و فروع آن‌فقط بر قواعد امامیه منطبق‌است .**

چون از اسماء الهیه‌اند انقطاع نمی‌پذیرندبرخلاف نبوت کــه چون جهت خلقی و تشریعی‌است زمان آن منقطع میگردد .

تحقیق کامل در این قبیل از مباحث در کتب اهل‌الله مسطوراست و ما در شرح بر مقدمهٔ فصوص مفصلاً این مباحث راتقریر نموده‌ایم[1] .

در شواهد نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی بعداز اتمام مطلب اشراق تاسع عنوان «الاشراق‌العاشر» وجود دارد ولی مطلبی‌درآن ذکر نشده‌است . فقط بعنوان اکتفا شده‌است و بطور قطع ملاصدرا بهمین‌جــاکلام را ختم فرموده‌است .

این بود مختصری راجع بکتاب «الشواهدالربوبیه فی‌المناهج‌السلوکیّه» بنا بر آنچه که نگارنده از کلمات عرشی بنیانِ آن استفاده نمودم . و لعمری ان‌الخوض فی‌امثال هذاالمصنف صعب مستصعب لایحتمله الا الحکیم المتضلّع والمتألّه الّذی ارتاض نفسه بالریاضات العلمیة والمباحث‌الدّقیقة الذّوقیّة والله یقول‌الحق و هــو یهدی‌السبیل .

منابع کارهای علمی ملاصدرا

شاید برخی گمان نمایند که‌ملاصدرا کتبی در فلسفه و عرفان در دست داشته است و از آنها بهرهٔ علمی برده‌است کــه‌اکنون در دست ما نیست وازبین رفته‌است نگارنده کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را که در آثارخود خصوصاً کتاب

۱ــ رجوع شود به شرح نگارنده بر مقدمهٔ قیصــری ۱۳۸۵ ه ق فصل ۸ تا ۱۲ از ص۴۲۶ تا ص۶۵۰ . مــا در مطاوی این شرح تحقیقات مفصلی در بــاب نبوت‌وولایت کرده‌ایم .

بی‌نظیر اسفار از آنها استفاده نموده‌است‌پیدا نمودم بغیر از دو رساله[ء] کوچك از قدما که او در سفر نفس اسفار و برخی دیگر از آثـار خود ازاین دو رسالـه اسم برده‌است[۱] . برای نمونه یك‌مورد نامستندومجهول در آثار ملا صدرا وجود ندارد .

منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام کتب معروف کلام ازقبیل «شرح مقاصد» و «مواقف» و «شروح تجرید» علامهٔ طوسی از قبیل : شرح قدیم و شرح قوشچی و شرح علامه و حواشی فخریه و خفری وحواشی‌سه‌گانه[ء]دوانی «قدیم، جدید،اجد» وحواشی و آثار دشتکی و غیراینها ازکتب کلام ازقبیل آثار امام فخر رازی[۲] درکلام و فلسفه وآثار غزالی در عرفانیات واخلاق«جواهر القرآن» و «احیاء العلوم» است و از آثار اقدمین به «اثولوجیای شیخ یونانی» بیشتر از هر کتاب علمی توجه‌داشته است و استفادهٔ او از این کتاب در مسائل‌مهم از قبیل حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مسألهٔ علم حق وبرخی ازمسائل‌مربوط بمعاد جسمانی اتحاد نفس با عقلِ فعال و مسألهٔ وحدت وجود و غیـر اینها واضح و آشکاراست و خود بدین‌معنی در جمیع کتب علمی تصریح نموده‌است و ازکسی پنهان ننموده‌است .

بیشتر تحقیقات علمی ملا صدرا از افکار قدما از اثولوجیااست و مأخـذِ آن موجوداست و این کتاب بی‌نظیر مهمترین منبع علمی آخوند ملا صـدرا است و از استنادجستن متعدد ملاصدرا و افتخار بر این معنی که او قابلیت آنرا دارد که این

۱ــ و در جواهر و اعراض و رسالهٔ حرکت، ملاصدرا باثبات جماعت زیادی از قدمای یونان در اثبات‌حرکت جوهری استناد و استشهاد جسته‌است این ماخذ در دست عموم فضلا نبوده‌است این دلیل بر کمال انصاف ملاصدرااست که با کمال احترام و دقت تام از این کتب و منابع اسم برده‌است .

۱ــ ملا صدرا در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی بطور تفصیل متعرض عقاید متکلمان شده‌است و در کتب فلسفی و عرفانی این اندازه بمباحث کلامی‌نپرداخته‌است .

همه معارف را از اثولوجیا استفاده نمایدبهترین دلیل‌است براینکه ملاصدرا اهــل انصاف‌بوده وتقریباً میتوان گفت محال‌است که ملاصدرا تحقیق‌رشیق قابل‌اعتنای‌علمی را ازکسی استفاده کرده باشد و از او اسم‌نبــرد و مــرتکب این بی انصافی بزرگ شده بــاشد .

لذا خود تصریح نموده‌است که وحدت وجود را از عرفا و اقدمین از حکمای ایران قدیم استفاده نموده‌است و مأخذ حرکت درجوهررا کتب قدمای یونان‌معرفی نموده و در رساله‌ٔ حرکت و جواهر واعرااض اسفار در مقام بیان فناء ودثور عالم از همهٔ آنها اسم برده‌است و برخی از کلمات که دلالت صریح بر مراد او ندارد حمل‌بر مسلك خود نموده‌است . و مأخــذِ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی وتجسم اعمال کلمات‌عرفای بزرگ خصوصاً محیی‌الدین و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیااست که ملاصدرابه‌تبع دیگران‌این کتاب‌را اشتباهاً ازارسطو معلم اول میداند .

یکی دیگر از مآخذ ومنابع برخی‌ازافکار او، آنهم در تحریر مطالب نه ابتکار در بیان تحقیقات‌عالیه، کتاب اخوان‌الصّفااست . این کتاب در عصر ملاصدرا دردست دانشمندان متتبّع بوده‌است و ممکن نبودکه ملاصدرا ازآن بطور خفا استفاده نماید و کسی نفهمد [1] .

منبع دیگر از منابع کارهای علمی ملاصدرا کتب فارابی وشیخ اشراق و شیخ رئیس و مقرّران و محرّران مرام این بزرگواران میباشد ،ملاصدرا این مأخذ را هم

۱ــ **ملا صدرا** از آثار **عین‌القضات همدانی** : کتاب **زبدةالحقایق....** و آثار **سهروردی** صاحب عوارف و آثار **عزالدین کاشانی** و عرفای طبقات قبل و طبقات بعدازآنها نیز استفاده نموده‌است .

کاملاً مشخص نموده‌است و بر برخی ازاین منابع شرح و تعلیق نوشته‌است .

کتب احادیث شیعه در مسائل مربوط بتوحید و معاد و مباحث نبوّات وولایات ومعارف حقّه و تفسیرمأخذ روشن وواضح‌آخونداست در شرح اصول کافی باخبار شیعه و کتب مدوّنه در اصول عقاید درجمیع مسائل استناد نموده‌است .

در تفسیر خود بر قرآن‌مجیدنشانهٔ تسلط او باخبار وارد از طرق عامّه وخاصّه واحاطهٔ او بر اقوال مفسران عامه و خاصه‌ظاهر و هویدااست .

یکی از منابع قابل توجه ملاصدرا کتب «ابن‌عربی»واتباع اوازقبیل«قونیوی» و «حمزهٔ فناری» و«ملا عبدالرزاق‌کاشانی» و آثار «ابن تُرکهٔ اصفهانی» و دیگران میباشد . ملا صدرا از شیخ و اتباع او با کمال احترام اسم میبرد و بشیخ اعرابی بیش‌از سایر حکما وعرفا احترام میگذارد.

ملا صدرا منابع خودرا کاملاً بر ملا ساخته است و بوجه من‌الوجوه مأخذ و ومنبعی را از دیگران مخفی نداشته‌است .

واعجاز او از این جهت است که دیگران این‌افکار را دیده‌اند و متوجّه دقایق و نکات لازمه نشده‌اند .

همین اثولوجیا را شیخ رئیس دیده‌است و ازنظر اتباع و اتراب‌او گذشته‌است ابداً و بوجه من‌الوجوه از این همه تحقیقات لونی نگرفته‌اند .

ملا صدرا زمانی ظهور نمود و در محیطی نشو و نمای علمی نمود که اساتید و دانشمندان آن‌عصر خودرا محصور و محبوس در حول عقاید مشهور نموده بودند و تقریباً مبانی حکمای مشّاء را تقریر مینمودند و اگرهم تابع مبانی عرفا و یا اشراق کسی وجود داشت همان مطالب رایج راتقریر مینمود . ملاصدرا در افقی عالی‌تر از

معاصران خود قرار گرفت و بر عقاید قدماو متــأخّران اشرافی حاصل نمود و خود طریقهٔ نوینی بوجودآورد و آثاری از خودباقی گذاشت که احدی را همسنگ و هم پایهٔ او نمیتوان در مسائل الهیه نشان داد .

روح محقق و غیر مقلّد او ارتباطی بین چندین مسألهٔ علمی کــه جمیع مباحث عالیهٔ الهی بر آنها توقف دارد کشف کردوآن مسائل را با براهین متعدد و بمشارب مختلف، تقریر نمود .

اینکه برخی از مقلّدین غیر وارد بمبانی حکمیّه گمان نموده‌اند که : مآخــذ مختارات صدرالمتألّهین را کشف نموده‌اند و اظهار داشته‌اند که ملا صدرا مؤسّس طریقهٔ مخصوص بخود در فلسفه نیست وتحقیقات دیگــران را باسم خود قلمــداد نموده‌است اهل درك مبانی فلسفی نیستندوبناحق خودرا واردبمعارف حکمیه معرفی مینمایند ورود وتخصّص درفلسفهٔملاصدرامستلزم وقف یك‌عمر مطالعــه و تحقیق و بررسی دراین فن میباشد .

مبانی مخصوص ملا صدرا مباحث دقیق و تحقیقی‌است که اگر فرضاً بعضی از مختارات او در کتب اقدمین و یا در آثارعرفا وجودداشته‌است برسبك‌علمی مبرهن و مستدل نبوده‌است قبل از او بزرگترین‌محقّقان از فلاسفه و حکما مانند فارابی و شیخ و خواجه و شیخ اشراق این‌مطالب‌را دیده‌اند و احیاناً برهان بر بطلان این‌عقاید اقامه نموده‌اند .

ملاصدرا خود مصرّ است که ریشهٔ تحقیقات خودرا در کلمات قدما و یا عرفا نشان دهد مثلاً درمباحث حرکت درجوهرمعتقداست که جمیع قدما باین قول معتقد

بوده‌اند ولی آنچه که از قدما در این بحث نقل نموده‌است صرفاً ظواهری نامستدل بلکه قابل حمل بر خلاف مختار او نیز میباشد .

برخی از فروع مهمه‌یی که ملاصدرا بر تحقیقات خاصّ خود مترتّب مینماید الحق حیران کنندهٔ اهل فن است مثلاً درعلم‌النفس اسفار یك سلسله مسائلی ذکر شده‌است که مبتنی برحرکت درجوهراست‌ولی مترتب نمودن این فروع و بیان تحقیقات رشیقه در مسائل مختلفهٔ مربوط‌به نفس آن نحویکه او بیان نموده‌است در عالم علم بی‌سابقه‌است . و همچنین سایرمباحث فلسفی از قبیل مبحث علم وتجرد خیال و قسمتی از امور عامه بنحوی درکتب ملاصدرا تحقیق و تقریر شده‌است که اگر شخص محقق در مشارب مختلف‌فلسفه و متبحر در عقاید مشّاء و اشراق و عرفا و محققان علم کلام درصدد مقایسه‌بین کلمات ملاصدرا و تحقیقات دیگران برآید تصدیق خواهد نمود که اگرجمیع‌محققان اسلامی را در یك کفه و ملاصدرا را در کفهٔ دیگر قرار دهد ترجیح باکفهٔ این حکیم محقق‌است .

مطلبی‌را که باید اذعان نمود این‌است که : ملاصدرا کثیری از مباحث‌فلسفی و عرفانی را که از مختصات او نمی‌باشد از دیگران بدون ذکرمأخذ نقل نموده‌است وبعضی از همین مسائل را در برخی از کتب خود مستند نقل نموده‌است . این معنی در بین محققان و دانشمندان فنون‌مختلف رایج بود و عیب هم بشمارنمیرفت در کتب مفصل فقه و اصول این معنی زیادتر از سایر علوم اسلامی[1] بچشم میخورد.

اصولاً ملاصدرا در بیان و تقریر مبانی حکمیه و در انشاء مطالب فلسفی در

۱ــ کثیری از عبارات ریاض در فقه و گاهی یك صفحه د نصف صفحه در جواهر نقل شده‌است بدون ذکر ماخذ گمان ندارم کسی این معنی را قادح‌فقاهت‌شیخ‌اکبر صاحب جواهر رض بداند .

کتب خود سبك مخصوصی دارد و بطورکلی مطالب او ممتاز از دیگـران‌است و دارای قوهٔ خلاقهٔ منشیانه‌یی است که دربین مؤلفان فنون مختلف بی نظیراست . برخی از مقالات نثر شیوای او نوعی ازشعر عالی فلسفی بشمار میرود [۱] .

منابع تحقیقات ملاصدرا در تفسیر و حدیث تفاسیر تحقیقی‌است که بر قرآن نوشته‌اند دراین علم ملاصدرا یك مفسّر جامع و محیط بر اقوال مفسرین اسلامی از تفاسیر عرفانی گرفته تا تفاسیری کـه‌در علوم عربی نوشته شده‌است وتفاسیری که‌باخبار وارد ازاهل‌عصمت درحول‌قرآن وارد شده‌است میباشد ودر حدیث نیز به اکثر کتب حدیث رجوع نموده و درشرح اصول‌کافی به اقوال متکلمان در اصول عقاید بطور کامل و مفصل مراجعه نموده‌ودر بسط و شرح اصول عقاید متکلمان و مسائلی که در اطراف آیات قرآنی واصول‌عقاید اسلامی بحث‌شده مفصل‌تر ازجمیع محققان ببحث پرداخته است .

* * * *

سبك‌تحریر وتحقیق‌آخوند کاملاً ممتاز از تحقیقات دیگران است بنحوی‌که مأنوس با افکار آخوند بخوبی میتواند کلمات خاص اورا از مطالب دیگران جدا نماید این یکی از امتیازات مخصوص ملاصدرااست .

اول کسی که تلویحاً خواست ملاصدرا را تخطئه نماید و بطـور مستقیم در

۱ــ رجوع شود بمقدمه **استاد جلال‌الدین همائی** بر شرح مشاعری که حقیر منتشر نموده‌است .

مرحوم علامه محمدرضای مظفر که از نویسندگان بزرگ این‌عصر بودند در مقدمه اسفار گوید **وهو کاتب موهوب لم نعهد له نظیرا فی عصره و فی غیر عصره .**

صدد قدح بر آخوند برآمد مرحوم آقا میرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ هـ ق است که گاهی در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان میداده‌است در عصر ما هم مرحوم آقاضیاءالدین دُرّی «ره» و یکی‌دونفر از فضلاء معاصر که گمان نکنم مدعی فلسفه‌دانی باشند با کمال بی‌انصافی‌از روی جهل و نادانی درصدد نشان‌دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا برآمدند.

آقامیرزا ابوالحسن جلوه در طبیعیات آنهم طبیعی شفا و علوم ریاضی معمول درمدارس قدیمه در حدود هفتاد و یاهشتادسال قبل وارد و در الهیات متمایل‌بسبك و طریقهٔ شیخ‌رئیس بوده و بطور سطحی‌کلمات شیخ را تقریر مینمود ولی درفلسفه آخوند تخصص نداشته‌است و درعرفانیات‌که یکی از ابزار فهم کلمات ملاصدرااست بطور کلی راجل‌است.

این مسلم‌است و اساتید ما خود ناظر این جریان بوده‌اند که جلوه در علمیات خواست با مرحوم آقامحمدرا معارضه نماید آقامحمدرضا م ۱۳۰۶ که متخصص در عرفانیات و الهیات بود شروع بتدریس‌فلسفهٔ مشّاء فن تخصص مرحوم جلوه نمود و از عهده برآمد و طلاب فاضل آن‌زمان اورا دراین فلسفه از حیث وسعت اطلاع و کثرت تحقیق و جودت فهم بـرجلوه ترجیح‌دادند ولی آقامیرزاابوالحسن شروع‌بتدریس شرح‌فصوص ومفتاح‌الغیب(درعرفان) کرد و در همان صفحهٔ اول این‌کتب توقف نمود و از عهدهٔ تدریس‌برنیامد ، مناقشاتی بر کلمات آقامحمدرضا در وحدت وجود نمود و آقامحمدرضا ازآنها جواب داد که در آخر تمهید بارسالهٔ وحدت‌وجود آقامحمدرضا بطبع رسیده‌است . عدم تخصص او در فلسفهٔ آخوند از مناقشاتی که بر حرکت درجوهر واتحادعاقل و معقول و وحدت وجود نموده‌است

کاملاً واضح و هویداست همین عـــدم‌تخصص و نداشتن قدرت بلندپروازی در عقلیات اورا وادار باین قبیل از مناقشات‌نمـــود .

اما کسانیکه دارای سِعَهٔ فکـــر و قریحـــهٔ تحقیق و متخصص در کلمات ملاصدرا بودند مانند حکیم مؤسس آقـــاعلی «مدرس» و عارف‌متألّه آقامحمدرضا اصفهانی«قمشه‌یی» و حکیم سبزواری وآخوند ملاآقای قزوینی و آخوند نوری و ده‌ها محقق دیگر ملا صدرا را در علوم‌الهیه بر جمیع حکمای اسلامی حتی شیخ رئیس مؤسِّس فلسفهٔ مشاء در اســـلام وشیخ‌الاشراق رئیس‌اشراقیون امت‌مرحومه ترجیح میدهند .

ما در حواشی و تعلیقاتی که مرحوم‌جلوه برکتب‌فلسفی نوشته‌است سیرنمودیم و برای نمونه یك تحقیق علمی که بتوان اورا صاحب نظر و راسخ در این‌مســـائل دانست ازآنمرحوم ندیدیم بر خلاف آقاعلی‌حکیم وآقامحمدرضا وملاعبدالله‌زنوذی وحاج ملاهادی سبزواری که دارای تحقیقات عالیه در بیان تقریر فلسفه بسبك ملا صدرا میباشند حقیر معتقد است که بایدباسعی‌بلیغ جمیع مآخذ و منابع تحقیقات علوم اسلامی را بدست‌آورد تا معلوم‌شودکه هردانشمند چه‌اندازه از خود دارای تحقیقات‌است . اصولاً بطور مبهم درعلوم‌بحث‌کردن مثمر ثمر نیست ولی بایدشخص متتبع در هر علم و ناقد هر فنی در آن‌علم‌وفن متخصص باشد تا دچار لغزش‌هـــای خطرناك نشود . روش بحث جدید اگر باتبحر قدیم توأم شود مدارس علمی مـــا دارای رنگ و بوئی خواهد شد .

* * * *

علمای غرب خیال نموده‌اند فلسفهٔ اسلامی بوسیلهٔ شیخ رئیس تکمیل شد و شاگردان او مبانی اورا تشیید نموده وبجمیع بلاد ایران منتشر نموده‌اند . غزالی مبانی شیخ را نا درست پنداشت وکلمات‌شیخ‌را رد نمود و ابن رشد اندلسی از ایرادات غزالی جواب‌داد. خواجهٔ طوسی را نیز برخی عالم ریاضی میدانند و جمعی هم شاگرد مدافع این مکتب و مروّج‌طریقهٔ شیخ رئیس پنداشته‌اند [1] که در مقابل مخالفان فلسفه قد علم نمود و ازمغالطات فخر رازی و سایر مخالفان‌فلسفه پرده‌برداشت .

این جماعت عقیده ندارند که بعدازشیخ فیلسوفی بنام شیخ اشراق ظهورنمود که در تأسیس و تبلیغ فلسفهٔ اشراق اثرعجیبی از خود بجای گذاشت و کثیری از مبانی حکمی شیخ را مردود دانست‌حتی برخی از عقاید او در افکار تابعان شیخ رئیس تأثیر عمیقی گذاشت و بعضی‌از آراء مشائین را برای همیشه ابطال‌نمود ازجمله‌کسانی که بفلسفهٔ اشراق توجه‌کاملی نمودند همین‌خواجهٔ طوسی‌است‌که بنا بر عقیدهٔ جمعی از محققان شرح‌علامهٔ‌شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس محقق طوسی‌است . یکی دیگر از متأثّران‌از افکار شیخ‌اشراق علامهٔ شیرازی تلمیذ خواجه در فلسفه و طب‌است. این علامهٔ شیرازی در فلسفهٔ مشاء و اشراق و طب و منطق و ریاضیات و هیئت و نجوم استادماهر بود و در این فنون برامثال فخررازی وغزالی ترجیح دارد . شرح او بر قانون‌طب بهترین شروح است و در تحقیقات

۱ــ علت اشتباه این دانشمندان عدم تبحر و تسلط آنها در متون عالیه فلسفهٔ اسلامی‌است لذا جمعی گفته‌اند : مورخ فلسفه باید فیلسوف باشد ، دانشمند معاصر مصری یوسف کرم در مقدمهٔ العقل‌والوجود ط ۱۹۵۶ قاهره ص۱ گفته‌است : اذ اننا نعتقد ان‌مورخ الفلسفة فیلسوف ایضا ، و انه لا یلیق به ان یضع نفسه موضع‌الببغاء و یقصر همته علی حکایةاقوال‌الفلاسفة دون عنایة بتدبرها والحکم فیها...

فلسفی «فلسفهٔ مشّاء و اشراق» حکیمی‌راسخ و صاحب‌نظر و متبحر بود و غزالی وفخر رازی هرگز بمقام و مرتبهٔ او درفنون حکمیه نمیرسند .

کسی که بمبانی فلسفهٔ اسلامی واردباشد تحول عجیبی را که از آثار وانظار شهاب‌الدین سهروردی در فلسفهٔ اسلامی‌حاصل‌شد نمتیواند انکار نماید [۱] .

از جمله کسانی که بعقاید و آراء شیخ‌اشراقی بدیدهٔ احترام‌مینگرند فیلسوف بزرگ عصر صفویه سید محقق داماداست که از شیخ اشراق زیاد متأثر شده‌است .

تأثیر افکار شیخ اشراق در انظار فلاسفهٔ بعدازخود قابل انکار نیست و در تحقیقات فلسفی خصوصاً ربوبیات ازشیخ‌رئیس کمتر نیست . ما برطبق بررسی‌کاملی که در آراء وعقاید فلاسفه وعرفای‌اسلامی‌نموده‌ایم چنین معتقد شدیم که افکار شیخ‌اشراق منشأ تحول عجیبی در فلسفه وعرفان اسلامی گردید و محل‌ظهور برخی ازافکار وعقایداو کتب‌تحقیقی ملاصدرای‌شیرازی‌است .

ما در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا [۲] و مقدمهٔ شرح‌مشاعر موارد اختلاف ملاصدرا را با شیخ رئیس و اتراب واتباع‌او بیان نمودیم و اثبات کردیم که کتب ملاصدرا بمراتب در بیان تحقیق مسائل‌فلسفی و تدقیق در مُعضلات فن الهی عمیق‌تر و محققانه‌تر از افکار و آثار شیخ‌است ، و اتباع و طرفداران فلسفهٔ او بر روی‌هم بر طرفداران شیخ ترجیح دارندومکتب فلسفی ومحیط تدریس‌آنها سالیان

۱ــ عرفای اسلامی نیز بشیخ‌اشراق و افکار او توجه عجیبی داشته‌اند **ابن ترکه ابوحامد** صاحب **تمهید القواعد** و شارح تمهید ابن ترکه از احفاد ابوحامد درآثار خود از شیخ‌اشراق اسم برده‌اند .

شارح مفتاح **حمزهٔ فناری** مؤلف **مصباح‌الانس** در مباحث عالم مثال بنقل تحقیقات این حکیم متأله پرداخته‌است .

۲ــ طبع مشهد ۱۳۴۲ هـ ق .

دراز و قرون متمادی مملوّ از دانشمندان‌ومحققان با ایمان و ثابت‌القدم بود .

* * * *

مکتب اصفهان و کم‌وبیش شیراز و دراین اواخر تهران سالیان دراز محل تدریس و تعلیم و تعلّم افکار فلسفی وعرفانی بود و جمیع شعب علوم عقلی از حکمت مشّاء و اشراق و عرفان و تصوّف‌واز همهٔ اینها رایج‌تر افکار و انظار محققانهٔ ملاصدرا بود و فعلاً شهر مذهبی‌قم مرکز تدریس فلسفهٔ اسلامی‌است .

عدهٔ قلیلی از دانشمندان غرب در این اواخر اگرچه کم‌وبیش متوجه شده‌اند که فلسفهٔ اسلامی و معارف مربوط بمبدء ومعاد به ابن رشد و احیاناً خواجه طوسی ختم‌نشده‌است ولی‌عقیدهٔ رایج درمدارس‌اروپا و این اواخر آمریکا همان‌است که ذکر شد .

عجب آنکه دانشمندان کشورهای اسلامی ازجمله اساتید دانشگاههای مصر مُصرّ بر همین‌عقیده‌اند با ینکه کتب‌شیخ‌اشراق و کتب ملاصدرا در دسترس دانشمندان مصری قرار دارد! .

شاهد این مطلب آنستکه نسخهٔ الهیات، شفای شیخ رئیس که در مصر با کمال دقت بمناسبت هزارهٔ این فیلسوف‌بطبع رسیده‌است با چند نسخه‌یی که از ایران بآنجا منتقل شده‌است مقابله‌شده‌است ، ازجمله نسخهٔ چاپی طهران.که با حواشی ملاصدرا در طهران چاپ شده‌است‌بطور قطع حواشی ملا صدرا از نظر دانشمندان مصری گذشته‌است، .

علت اساسی غفلت افاضل مصر که در فلسفه و عرفان اسلامی کار میکنند

عدم تعمّق آنها در مبانی مشکل فلسفه و عرفان‌است ، این آقایان در تاریخ‌فلسفه وتحول آن در مشرق‌زمین صِرفاً بکتب‌غربی‌ها مراجعه مینمایند و ازمطالعهٔ متون کتب فلسفی بعداز شیخ مانندکتب ورسائل‌شیخ‌اشراق و کتب متعدد و مفصل ملا صدرا و آثار میر داماد این نکته‌را تحقیق‌ننموده‌اند و بکلی از این تحول اساسی غفلت دارند .

آثاریکه از دانشمندان مصر بما رسیده‌است در آنچه که مربوط بمسائل رایج در دانشگاههای فرانسه و انگلستان و آلمان‌است کاملاً وارد و در برخی ازقسمتها تحقیقات ارزنده‌یی دارند . آنها در احاطه به‌عقاید فلاسفهٔ مغرب‌زمین و مطالعه در آراء فلاسفهٔ جدید در ممالك اسلامی نظیر ندارند .

ولیکن در افکار و عقاید فلاسفهٔ و عرفای اسلامی وتحقیق درمبانی ومسائل مدوّن درکتب شیخ رئیس وعرفای‌اسلامی‌نظیر محیی‌الدین کم‌مایه‌اند، حتی در فهم مشکلات شفا و اشارات و کتب محیی‌الدین مانند فتوحات مکیه و فصوص بشروح و تحقیقاتی که اروپائیها در حول این‌کتب‌واطراف این مطالب کرده‌اند مراجعه مینمایند و در بین اروپائیها متضلّع در این‌علوم سراغ نداریم برخلاف مدارس ایران که‌این علوم در مدارس تعلیماتی قدیم ازقدیم‌الأیام تدریس میشده‌است و اساتید ما هرکدام خود راسخ در تدریس این‌کتب‌بوده‌اند و سلسلهٔ اسناد اساتید بصاحبان و مؤلفان کتب فلسفی میرسد .

از باب نمونه یکی از دانشمندان مصری که در افکار و عقاید عرفای اسلامی زحمت زیادی متحمل شده‌اند دانشمندمعاصر استادعلامه آقای«ابوالعلاء عفیفی» ساکن اسکندریه‌است ایشان بر فصوص‌الحکم محیی‌الدین شرح و تعلیق نوشته‌اند

ودر حل مشکلات فصوص از استاد خودنیکلسون استمداد جسته‌اند و باین معنی درمواضع متعدد تصریح کرده‌اند .

در حالی که استاد فقید نیکلسون درفهم مشکلات عرفان علمی بسیار ضعیف و راجل‌است بقدری با تکلّف سخن‌میگوید که‌انسان را از مطالعهٔ آثار خود پشیمان میکنـد .

علاوه بر این جهات در فهم مشکلات عرفان و تصوف باشتباهات بسیار بزرگ دچار شده‌است .

ما در شرح خود بر فصوص و شرح مقدمهٔ قیصـری بتفصیل در این قسمت سخن گفته‌ایم .

مقدمه‌یی که یکی[1] از معاصران در کشور مصر بر شفـای شیخ قسم الهیات نوشته‌است معرّف کتاب عمیق شفا نیست. کتاب‌را روی اصول کامل با مقابلهٔ بـا نسخ متعدد و چاپ اعلی منتشر کرده‌اند. مقدمهٔ کتاب بسیار روان و سلیس و از جهاتی بی‌نظیراست ولی در مقام معـرفی‌شفا و تحقیق در متن کتاب و بیان افکار مخصوص بخود شیخ و نحوهٔ تأثیر شیخ‌درعقاید و افکار بسیار سطحی و کم مغز است [2] . ولی متن شفا بسیار دقیق چاپ‌شده‌است وبهترین نسخهٔ شفارا دردسترس دانشمندان قرار داده‌اند . منطق شفا را نیز با بهترین وجه چاپ نموده‌اند .

۱ــ کتاب الشفاء الالهیات بمناسبة الذکری الالفیة **للشیخ‌الرئیس** قده با مقدمهٔ **الدکتر ابراهیم مدکور** تحقیق : الاب قنواتی و سعید زاید .

۲ــ مدرسان فلسفه درایران نیز رو بفنا میروند بااین‌وضعی که حقیر مشاهده می‌کند اگر فکری برداشته نشود مانیز از برای یادگرفتن متون کتب فلسفی وعرفانی اسلامی به بلاد مغرب سفر می‌کنیم . دانشگاه ایران هنوز هم توفیق برگزاری جشن چهارصدمین‌سال تولد ملاصدرا را نیافتـه‌است در حالتی که در کلکته جشن چهارصدمین سال اورا با طرز آبرومندی دولت هند برگزار نمود .

* * * *

دلیل بر اینکه این دانشمندان درنحوهٔ سیر فلسفهٔ اسلامی در عالم متمدن مستقیماً از مآخذ غربیها متأثّرند آنستکه‌استاد عزیز دکتر ابراهیم مدکور در مقدمهٔ جلد اول الهیات شفا [1] گفته‌است «الألهیات فی‌العالم‌العربی» سبق لنا ان عرضنا لأثر کتاب الشفاء فی‌العالم العربی، وبیّنا انه کان دعامة قویة من دعائم‌الفکر الاسلامی العلمی والفلسفی مُنذالقرن‌الخامس الی‌القرن الرابع عشر للهجرة. و اذ وقفنا عند الالهیات خاصّة، وجدنا انه‌کان من اشد اقسامه تأثیراً، لأنّه یدور حول مشاکل شغلت‌الأذهان و کانت‌اساس‌البحث فیما سمی بعلوم‌المعقول [2].
وفی حیاة ابن‌سینا کان تلامیذه یتذاکرونه،وفی مقدّمهم‌الجوزجانی وبهمنیار وتابعهم فی‌ذلك تلامیذهم کاللوکری والغیلانی من‌رجال‌القرن‌الخامس الهجری والسّرخسی والنیسابوری من رجال‌القرن‌السادس وهُناتتّصل السّلسلة بنصیرالدین الطوسی‌الذی یعدُّ تلمیذاً مخلصاً لأبن‌سینا، و ان تأخّرعنه. بنحو قرنین و نصف، وقد وقف من «الهیاته» موقف الشارح والمدافع....... »

قبل‌از خواجه مکتبی بنام مکتب اشراق بدست شیخ اشراق تأسیس شد که در مباحث ربوبی از موقعیت شفا و افکار اوکاست و کثیری از معضلات فلسفه بدست شیخ مقتول حل شد و افکار اهل نظررابخود جلب نمود.

۱ــ الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ هـ ق، ۱۹۶۰ م. مقدمه دکتر ابراهیم مدکور ص۲۶

۲ــ کتب شیخ آن اندازه که در ایران رواج داشت درتمام ممالك عربی رایج نبود. استعداد فلسفی خصوصاً علوم الهی در هیچ قومی نظیر ایرانیان‌وجود ندارد. مؤسس طرق فلسفی در دنیای اسلام ایرانیان میباشند. از آنجائیکه زبان اصیل عربی‌زبان علم روز بود ایرانیان کتب خودرا بعربی نوشته اند. در ممالك غرب، آمریکا و بعضی از نواحی ازبدبختی ما ایرانیان تمام این دانشمندان را عرب قلمدادنموده‌اند. مقامات‌علمی ودانشگاهی باید درصدد چاره‌برآیند ومانع تضییع حقوق ایرانیان شوند.

«.... و الی جانب هؤلاء نجد مفکرین عظیمین من مفکری‌الاسلام فی‌القرن‌الخامس للهجرة تعاصرا و تلاقیا فی کثیر فی‌اتجاهاتهما ، و نعنی بهما الغزالی والشهرستانی قرءاالالهیات و الـمّا به الماماً دقیقاً ، و ادرکا مافیه من مواطن‌الضعف ....

و یجیء ابن رشد فی‌القرن‌السادس، فیختم سلسلة کبار الفلاسفة الاسلامیین ، وفی تفسیره لما بعدالطبیعة یرجع لابن‌سینا رجوعه الی‌المشائیین الآخرین و یعرض الآراء المختلـفة و فی‌العصور الاخیرة ، یمکنـنا ان نشیر الی‌النّسفی والایجی والتفتـازانی ....»

از این‌عبارات با ملاحظهٔ مآخذ غربی واضح میشود که این دانشمندان خـود مراجعه بآثار حکما ودانشمندان‌نمیکنند وازسیرورشد فلسفهٔ‌اسلامی درایران که‌مرکز تکوین عقاید علمی و بررسی حقایق مربوط‌بمسائل مهم فلسفی‌است غافلند .

انسان خیلی‌باید از سیر فلسفهٔ اسلامی و تحقـیقات موجود در کتب فلسفی غافل باشد که بجای شیخ اشراق ایجی وبجای علامهٔ شیرازی ملاسعد تفتازانی را قراردهد وآنگهی شیخ‌عزیز نسفی عارف را ردیف متکلمان که‌بکلی بینونت مشربی با او دارند قرار دهد .

شیخ اشراق در الهیات خاصه در مرتبهٔ وجودی خود ردیف بوعلی یا بـر بوعلی میچربـد شیخ اشـراق در مکتب‌مشّایی درس‌خواند ولی نبوغ فکری مانع شد که صرفاً متعبّد بآراء مرسوم درروزگارخودگردد. غزالی را هم نباید در سلک حکماء الهی وارد کرد غزالی بحسب‌عقایدپابند بآراء اشاعره‌است و اصولاً روح او با تعقّل محض و دقت صِرف سازگاری‌ندارد اهل خطابه و موعظه‌است او مانند فخر رازی مخالف فلسفه‌است و بدقایق‌فلسفی توجه پیدا نمیکند و سازمان‌فکری

او قدرت تفکر و موشکافی عمیق‌را نداشته‌است . شاید یك اشکال وارد باصول ومبانی حکمای مشّاء در کتب او موجودنبـــاشد .

اشکالات اساسی بر مبانی فلاسفه را باید در کتب فلاسفه جستجو نمود مانند اینکه شیخ‌اشراق بر کثیری از قواعد مشّاء مناقشه نمود و قواعـــدی را ابطال و قواعدی‌را بجای آنها پابرجا نمود ازطریق‌علم انحراف حاصل ننمود دهن‌کجی بعلم نه مجهولی را معلوم می‌کند و نه مطلب‌ناقصی را کامل و پخته مینماید .

* * * *

غفلت دانشمندان شرق اوسط وبخصوص فضلای مدارس اسلامی ازسیرفلسفه وعرفان درایران بعداز خواجه با اینـــهمه مراودات و رفت‌وآمدها جای تأسّف‌است خصوصاً اینکه اکثر این مباحث پیرامون‌عقایـــد دینی و حقایق اسلامی صـــورت گرفتـــه‌است .

فلسفهٔ اسلامی بعداز خواجه متوقف‌نشد بلکه اصول و قواعد حکمت مشّاء و اشراق بتدریج بهم‌آمیخته شد و بواسطهٔ‌تلألؤ و اتقـــان قواعد عـــرفانی اسلامی طرفداران مشاء و اشراق از مسلك عرفان‌متأثّر شدند و این سیر خفی و ناآشکار درزمان ملاصدرا جهش و حرکتی سریع‌بخود گرفت و بکلی تغییر در مبانی‌فلسفی حاصل‌گردید و از مقام کمون و خفا ظاهرشد بنحویکه طلاب معرفت وحکمت منغمر دراین‌طریقهٔ انیقه شدند وبحقیقت‌دریافتندکه‌از سایر مسالك بی‌نیازند لذا دانشمندان فصل‌نوینی درحکمت‌الهی بازنمودند .

با پیدایش صدرالمتألّهین میتوان‌گفت بهمان میزان که علوم طبیعی در مغرب

زمین ترقی نمود حکمت الهی در مشرق کامل گردید .

اما مرتبهٔ ابن‌رشد در عالم فلسفه . بدون‌شك ابن‌رشد مردی متذوِّق و با- استعداد بود ولی برخلاف تصور علمای غرب و برخی از دانشمندان عرب درفلسفهٔ مشّاء یعنی همان طریقه‌یی که مدافع آن میباشد راسخ و مُتضلّع نیست . ذوق ابن رشد ذوق فلسفی‌است و با همین قریحه‌دریافت که غزالی منحرف و شیخ رئیس غیرمنحرف‌است ولی برای یکنفر فیلسوف‌همین‌اندازه از مایه کافی نیست . ابن‌رشد دربرخی ازمشکلات‌علمی اشتباهات عجیب‌وغریبی مرتکب شده‌است وکلمات‌ناصواب ونادرست زیاد دارد ودر بیان تحقیق‌برخی‌ازمسائل بکلی از معرکـه خارج و وادی دیگری را می‌پیماید ، خطابیات‌را جانشین‌برهانیات نموده‌است . ما دراین مقـدمه بتحلیل عقاید و نقد افکار ابن‌رشد وارد نمیشویم. ابن‌رشد بواسطهٔ عدم احاطه بر افکار فلاسفهٔ اشراق و عدم تسلط بـر افکار افلاطونیان جدید و قدیم فارابی را که در مباحث عقلی متمایل بـذوقیات وعرفانیات‌است تخطئه مینماید واورا متکلم معرفی مینماید با آنکه شیخ رئیس فقـط‌از ارسطو و فارابی تجلیل می‌کند و اورا ازجمله‌کسانی که در قول به‌جزاف سخن‌نگفته‌است یاد می‌کند .

ولی این مسلم‌است که اگر یکنفر وارد بمبانی و اسلوب و سبك فلسفهٔ مشّاء باشد و بین ابن رشد که دفاع از شیخ درمقابل غزالی نموده‌است و بین خواجه که او نیز مقـرِّر و محـرِّر کلام شیخ‌است‌بخواهد مقایسه نماید متحیر خواهدشد، خواجه هرچه‌درادراکات مستقیم‌است ابن‌رشدناموزون‌جلوه مینماید این‌ها اموریست که‌یکنفر نقّاد شفا که بضرس قاطع فلسفهٔ اسلامی را بابن‌رشد ختم مینماید باید وارد باشد . ما از کسانی‌که غزالی را در عدادفلاسفهٔ اسـلامی چون فارابی و ابن‌سینا

آورده‌اند بیش‌ازاین توقع نداریم . غزالی‌پابنـــد بقواعــد فلسفی نیست و در درك مشكلات فلسفه كاملاً راجل‌است .

این مطلب را هم باید دانست كه: در مدارس ایران در اواسط نضج فلسفهٔ مشاء ، فلسفهٔ اشراق در مقابل مكتب مشّاء بتمام قد ایستاد و بالأخره در كثیری از مسائــل مسلك مشّاء را تحت‌الشّعــاع خود قرار داد و اصولاً این معنی باید روشن شود كــه دانشمندان اسلامی درهر عصری در تحول علم و معرفت چــه اندازه مؤثر بوده‌اند از چهل یا پنجاه‌سال‌قبل باینطرف كــه سبك بحثِ مستند در ایران رواج یافته‌است و دانشمندان ما به‌تبع محققان اروپائی سبك تحقیق قدیم‌را تغییر داده‌اند در اظهارعقیده نسبت بــه‌یك‌قسمت ازعلومی كه محل پرورش آنها ایران بوده‌است و یا در دوره‌های اسلامی‌بوجودآمده‌اند دچار اشتباهاتی شده‌اند.

تحقیقات عمیقی را كه دانشمندان اسلامی در معارف بشری نموده‌اند به‌صرف تشابه الفاظ و یا ذكر این اقوال در كلمات‌قدما بطور ابهام یك‌سلسله مطالب عالی را برخلاف حق و حقیقت مستند به دورانهای‌قبل‌از اسلام نموده‌اند .

اصولاً نمیتوان زحمات این دانشمندان را نادیده گرفت و ثمرهٔ افكارآنهارا دركتب دیگران جستجو نمود ، مثلاً تصوّف باین‌سبك وباین‌روش وبااین‌تحقیقات عالیه ولیده افكار عرفای اسلامی است. و مأخذ صحیح آن‌كتاب با بركت قرآن و مأثورات اهل عصمت و طهارت‌است .

اگر اقوام دیگری نیز دارای تصوّف بوده‌اند و یا در كتب فلاسفهٔ قدیم مشابه این افكار وجود داشته‌است دلیــل‌نمیشود كه دانشمندان ما مستقیماً از آن آثار بهره برده‌اند ، آثاری كه چه‌بسا ازنظرآنان دور بوده‌است .

تصوّف بمعنای وسیع کلمه در جمیع ادیان حقه موجود بوده‌است .

جمیع انبیاء خواصّ خودرا از طریق سلوك راه باطن، بحق دعوت کرده‌انـد ولیکن طریق سلوك راه باطن در دین‌مبین‌اسلام باندازه‌ای وسیع وجامع و کامل‌است که احتیاج به افکار دیگران نیست اصولاً محال‌است تصوف که سلوك راه باطن‌باشد درسایر ادیان حقه و یا افکار فلاسفهٔ الهی به‌وسعت‌نظر اسلام در این‌باب که روح دین میباشد وجود داشته‌باشد .

این مسلم‌است که عرفای اسلامی درتدوین کتب عرفانی از فلاسفهٔ اسلام متأثر شده‌اند و مواد تحقیقات فلاسفهٔ اسلام‌نیزهمان فلسفهٔ یونان قدیم‌است .

همان مسائل فلسفی مربوط به مبدء و معاد و معارف حقه باندازه‌ای در اسلام تحقیقی، بیان شده‌است که نتیجهً عرفای‌اسلامی، فلاسفهٔ مهم اسلامی را درتحقیق معارف عقلی مربوط به آغازشناسی وانجام‌شناسی تحت‌الشعاع قرار داده‌اند وفلاسفه اسلام بطور تحقیق از عقاید عرفای‌اسلامی‌متأثّر شده‌اند .

تصوف و عرفان واقعی مأخوذ از مأثورات نبویه وکلمات اهل عصمت‌وطهارت وخاندان وحی‌است و امکان ندارد مأخذی دیگر داشته‌باشد .

سرّ اینکه اغلب مورخین بی‌غرض چه‌شرقی وچه غربی دچار اشتباهات‌بزرگی شده‌اند اینستکه فیلسوف نبوده‌اند .

بدون‌شك مؤرّخ فلسفه باید خود متخصص در فلسفه باشد ، نه‌آنکه فقط به حکایت اقوال فلاسفه و عرفا پردازد بدون‌اینکه توجه نماید که آراء دقیق فلسفی در چه‌عصری نضج گرفت و مبدأ آن ازکجااست‌وچگونه‌فلاسفهٔ متأخّرین ازمتقدمین متأثر شده‌اند .

عمدهٔ اشتباهاتی که جمعی از مستشرقان در نتیجه ایرانیان و سایر دانشمندان معاصر اسلامی ، مصری و عراقی وغیرهم،مرتکب شده‌اند ناشی‌از عـدم تخصص و تمحض آنها درفلسفه وعرفان اسلامی‌است.

تصوّف بسبك متداول بین عرفای اسلامی نتیجهٔ تحقیقات وسیع‌ودامنه‌داری است که در قرون متمادی در مدارس اسلامی مرسوم و متداول بوده‌است .

عرفان علمی و عملی یکقرن بعداز پیدایش اسلام علم مستقلی شد و اهـل سلوك شروع بتدوین فن عرفان نمودنـد و روزبروز این علم توسعه یافت تاعصرو زمان شیخ‌اکبر صاحب فصوص و فتوحات. محیی‌الدین مکمّل ویا بنیان‌گزار عرفان علمی بسبك متداول‌است او چنان این علم‌را وسعت داد وبمسائل مختلفه سروصورت بخشید که آثار و کتب او مأخذِ بحث واستدلال و تحریر عقاید قرار گرفت وبعد ازاو تلامیذ و پیروانش مبانی اورا بسبك‌قابل‌توجهی تحریر نمودند . این علـم در ایران بیشتراز سایر ممالك اسلامی نُضج گرفت ، کمااینکه ایرانیان در جمیع علوم اسلامی و تحریر و تقریر علوم و معارف مقدم بر سایـر مسلمین میـباشند . در حوزه‌هائیکه از جمیع ممالك طالبان علوم از برای تحصیل متجمّع میشدند افاضل این حوزه‌ها از قدیم‌الأیام همان ایرانیان‌بودند، در جمیع معارف اسلامی وعلوم متداول در دورهٔ اسلامی دانشمندان‌ایرانی‌شاخص بودند . در حوزهٔ علمیهٔ نجف که حقیر مدتی در این حوزهٔ پر فیض محصّل‌بود ازاکثرممالك اسلامی: افغان،پاکستان، هند، تبّت،قطیف، بحرین،احساء ومملکت‌صعودی و عراق.... طالبان علم بتحصیل مشغول بودند محققان و افاضل صاحبنظر همان طـلاب ایـرانی میباشند ، اصولاً ایرانیان در علوم و معارف دارای قریحهٔ مخصوصی هستند و بردیگران امتیازدارند

پیدایش برخی از وقایع و وجود مستبدان این‌مملکت‌راازقافلهٔ تمدن‌صوری‌ومعنوی عقب‌انداخت امیدواریم بهمین‌زودیها استعدادات نهفته وبارز بفعلیت‌برسند ومملکت ما مثل سابق پیشرو قافلهٔ تمدن و علوم ومعارف گردد .

فلسفه درایران بعداز خواجه و اتباع او نیز دارای تحول شایانی بود و درعصر صفویه رواج کامل داشت درحالتی که درسایر ممالك اسلامی بابن‌رشد و چندنفــر دیگر ختم شد و سایر ممالك اسلامی ازاین تحول غفلت دارند و از وجود صــدها عارف و فیلسوف محقق که هریك بنوبهٔ‌خود مشعل فروزان معارف اسلامی بودند بی‌خبرند .

راه متوجه نمودن سایر ممالك اسلامی باین تحول منعکس‌نمودن این‌افکار در دنیای غرب‌است . استاد بزرگ هانری‌کوربین پروفسور در دانشگاه سربُن در این راه قدم‌های مؤثری برداشته‌است وبرخی‌از افاضل ایران اورا در بشمرآوردن این اقدام نافع با کمال خلوص نیت یاری میکنند باین نکته نیز ما در این‌مقدمه تصریح خواهیم‌نمود . حقیر نسبت باین مستشرق‌محقق که مدت نزدیك بــه سی‌سال‌است اشتغال باشاعهٔ معارف اسلامی در دنیای‌غرب دارد احترام خاص قائل میباشد ای کاش دانشمندان ما نیز در اشاعهٔ معارف ایــران در دنیای متمدن بایشان تــأسّی بنماینــد .

***

شرح حال میر داماد و دانشمندان متألّهه و حکمای طبقهٔ مقدم بر ملاصدرا و اساتید ملا صدرا

قبل‌از ملاصدرا و پیدایش افکار او «میرِ داماد» م ۱۰۴۱ و حکیم دانا میر فندرسکی م۱۰۵۰ ، مدرس رسمی علوم‌عقلیه بوده‌انـد . شیخ بهائی نیز در علوم عقلی و نقلی تدریس مینمود و ملاصـدراعلاوه بر استفاده در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال مدت کمی بحوزهٔعلوم معقول شیخ بهاءالدین عاملی حاضر شده‌است ولی این استفاده چندان‌اهمیتی‌نداشته و آخوند اورا استاد خود درعلوم شرعیه معرفی نموده‌است و در مقـدمهٔ شرح اصول کافی گفته‌است: «حدّثنی شیخی و استـادی و من علیـه فی‌العلوم النقلیّة استنادی عالم عصره و شیخ دهره، بهاءالحق والدین ، محمدالعاملی الحارثی‌الهمدانی نوّرالله قلبه بالانوار القـدسیة عن والده‌الماجدالمکرم و شیخه‌الممجدالمعظم الشیخ‌الفاضل الکامل حسین‌بن عبد ـ الصمدافاض‌الله‌علی روحه الرحمة‌والرضوان واسکنه دارالجنان عن شیخـه و استاده النبیل عمادالاسلام و فخرالمسلمین زین‌الدین‌الشیخ العالی‌الکرکی «قده» عن‌الشیخ الورع الجلیل علی‌بن‌الهلال الجزائری ....»

در مقدمهٔ شرح بر اصول کافی[1] از استاد نحریر خود میر داماد بعظمت اسـم

۱ـ ملاصدرا در علوم نقلیه از جمله علم حدیث ورجال استاد مسلم بوده‌است . این شرح حاکی‌از مهـارت او در فنون نقلیه‌است کمااینکه تفسیر او بر قـرآن حکایت از احاطهٔ او بر اقوال مفسرین و سعه باع و کثرت اطلاع و تمهر او در علم تفسیراست و از تفکردر آیات باهرات قرآنیه چند مساله مهم علم توحید و معاد را حل نموده‌است . ملا صدرا در تفسیر قرآن‌و شرح کافی مطالب فقهی و اصولی و رجالی از شیخ بهائی نقل نموده‌است .

برده و گفته‌است :

«واخبرنی سیدی و سندی و استادی فی‌المعالم الدینیه والعلوم الالهیه والمعارف الحقیقیّة والاُصول الیقینیّة ، السید الاجل الاُنور ، العالم‌المقدس ـ الاُطهر ، الحکیم الالهی والفقیه‌الربانی ،سید عصره ، و صفوة دهره، الامیرالکبیر، والبدرالمنیر ، علامةالزمان ، اعجوبة الدوران ، المسمی بمحمد الملقب بباقرالداماد الحسینی «قدس‌الله‌عقله‌بالنورالربانی»، عن‌استاده و خاله‌المکرم المعظم ، الشیخ عبد العالی الکرکی «ره» عن والده السامی المطاع‌المشهور اسمه‌فی‌الآفاق والاصقاع الشیخ علی‌بن عبدالعالی المذکور مسنداًبالسند المذکور و غیره الی‌الشیخ‌الشهید، محمدبن مکی «قدس سره» عن جماعةمن‌مشایخه منهم‌الشیخ عمیدالدین عبدالمطلب العالی‌الکرکی «ره» عن والده‌السامی فخرالمحققین ابوطالب محمد المکی والمولی العلامة مولینا قطب‌الدین‌الرازی عن‌الشیخ‌الاجل العلامة آیةالله فی ارضه جمال‌الملة والدین ابی‌منصور الحسن‌بن مطهرالحلی«قده» عن شیخه رئیس‌الفقهاء والاصولیین نجم‌الملة والدین ابی‌القاسم جعفربن‌الحسن‌بن السعید الحلی عن‌السید الجلیل‌النسابة فخاربن معدالموسوی عن‌شاذان‌بن جبرئیل‌القمی ، عن محمدبن ابی‌القاسم الطبری ، عن‌الشیخ‌الفقیه ابی‌علی‌الحسن عن والده‌الاجل الاکمل ، شیخ الطایفه ، محمدبن حسن‌الطوسی نوّرالله مرقده «ح» و عن‌العلامة جمال‌الملة والدین عن استاده افضل المحققین ، سلطان‌الحکماء والمتکلمین ،خواجه نصیرالملّة والحکمة والحقیقة والدین محمدالطوسی «روّح الله رمسه» بالنورالقدسی عن والده محمدبن‌الحسن الطوسی عن‌السیدالجلیل فضل‌الله‌الراوندی عن‌سیدالمجتبی‌بن الداعی‌الحسنی«الحسینی خ‌ل»ی عن‌الشیخ‌الطوسی ، عن الشیخ‌الاعظم الاُکمل المفید ، محمدبن محمد

بن النّعمان الحارثی «سقی‌الله ثراه» عن‌الشیخ‌الاجل ثقة‌الاسلام وقدوة‌الانام‌محمد بن علی‌بن بابویه القمی اعلی‌الله مقامه ،عن ابی‌القاسم جعفربن قولویـه عن‌الشیخ الجلیل ثقة‌الاسلام ، سندالمحدثین ، ابی‌جعفر محمدبن یعقوب‌الکلینی ...»

ملاصدرا در علوم نقلی نیز از میر داماد بهره‌برده‌است چون میرداماد صاحب حوزهٔ بزرگی در فقه و اصول بود و درجمیع فنون نقلیه صاحب‌نظراست .

میرفندرسکی و میر داماد دارای حوزهٔ تدریس پر فیضی بودند و شاگردان زیادی تربیت نموده‌اند . ملاشمسای گیلانی و آقاحسین خوانساری و ملارجبعلی تبریزی و ملامحمدباقر سبزواری وجمعی‌دیگر از افاضل در حوزهٔ علمی اصفهان بوجود آمده‌اند و از تربیت‌شـدگان این‌حوزه‌اند . ملاحیدر خوانساری صـاحب زبدة‌التصانیف استاد محقق خوانساری ازمعاصران میرفندرسکی و میرداماد بـود.

***

میر داماد و میرفندرسکی

میر داماد تألیفات زیادی در علوم عقلی و نقلی با سبك و روش مخصوص خود ازخود باقی گذاشته‌است ، همـهٔ آثار او پرمغز و باارزش و تحقیقی‌است . میـر داماد در جمیع شعب عقلی از علـم الهی و هیئت و ریاضی و طبیعیات استاد ماهر و در علوم نقلی از فقه و اصـول وحدیث و رجال از محققان بشمار میرود . درادبیات عرب متبحّر و مسلط بوده‌است.

کتاب قبسات[1] ، صراط‌المستقیم ، الا ُفق‌المبین ، ایماضات ، تقویم‌الایمـان ، خلسة‌الملکوتیة ، نِبراس الضیاء ، السبع‌الشداد ، جذوات ، تشریق‌الحق، ضوابط الرّضاع در فقه، رسالة فی:الجیب‌الزاویة،رساله‌یی : فی‌النهی عن‌التسمیه، الایقاظات درعقاید، الرواشح‌السماویّة درعلم‌رجال، شارع‌النجاة و الاعضالات ، از آثار بـا ارزش و تحقیقی مهم این فیلسوف نامدار است .

میر داماد ده‌سال قبل‌از میرفندرسکی درگذشته‌است و میرابوالقاسم این‌مدت را تدریس مینموده‌است وشاگردان زیادی‌تربیت نموده‌است .

افکار شاگردان میرفندرسکی حول همان کلمات شیخ رئیس و فلسفهٔ مشّاء دور میزده‌است این حاکی‌ازآنست که میر همان آثار مشا یعنی کتب شیخ رئیس را تدریس مینموده‌است و جنبهٔ تبحّر او در علوم مختلف و اطـلاعات وسیع او در مشارب متعدد بر جهات تحقیقی او رجحان دارد . برخلاف میر داماد که در علوم عقلی و نقلی صاحب رأی و در مشکلات‌علوم دارای انظاری تحقیقی و دقیق است میرفندرسکی حرکت در جوهر و اتحاد عقل و معقول و عاقل و ُمثُل افلاطونیه و مثُل معلقه را منکر شده‌است . درجمیع مواردی‌که بین مشاء و اشراق اختلافست

۱ــ **قبسات میر یکی از کتب تحقیقی و نفیس فلسفه‌است. ملاشمسای‌گیلانی بر مواضع مختلف این کتاب خاشیه نوشته‌است**

یکی از شاگردان غیر مشهور ملاصدرا بنام **آقاجانی مازندرانی** شرحی مبسوط برقبسات نوشته‌است مرحوم فاضل فرزانه **آقاشیخ محمود بروجردی** درصفحهٔ آخر قبسات ط ۱۳۱٤ ﻫ ق طهران ترجمـهٔ مختصری از میر نوشته‌است این ترجمه و حواشی‌قبسات خط مرحوم آقاشیخ احمد تفرشی است .

مرحوم **شیخ محمود** قده در ضمن این ترجمه گفته‌است من در سفر مشهد رضوی در شهـرگرگان شرحی مفصل بر قبسات دیده‌ام که نام مولف آن رافراموش نموده‌ام . حقیر مدتها در جستجوی این‌شرح بود . چندسال قبل این‌شرح را در کتابخانه انستیتوی‌ایران و فرانسه دیدم شارح از **ملاصدرا** به **صدر المحققین** و **استادنا صدرالمتالهین** اسم برده‌است .

او جانب مشائیین را ترجیح میدهد .

کتب درسی او کتب شیخ رئیس بوده . در رسالهٔ حرکت قول بمثُل نوری‌را باطـل دانسته و تشکیك در ذاتیـات را صریحاً انکار نموده و در برخی از آثار دیگر خود وجود برزخ صعودی ونزولی‌را سخت انکار کرده‌است .

آنچه‌را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه‌را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد معتقد می‌باشد . در آثار استدلالی او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفهٔ ذوقی دیده نمیشود .

کسانی که متعرض بیان آثار و احوال او شـده‌اند اورا فیلسوفی اشراقی و دانشمندی صوفی‌منش دانسته‌اند . این اشخاص آنچه که درافواه شهرت داشته‌است برشتهٔ تحریر آورده‌اند و توجه بآثار وعقایدی‌که این مرد بزرگ برشتهٔ تحقیق آورده‌است ننموده‌اند .

منشأ این اشتباه طرز زندگی و وارستگی عملی این دانشمند ایرانی بوده‌است میرفندرسکی متمایل به زندگی ساده و بی‌آلایش بوده‌است . معلم ثانی بـا اینکه مؤسس‌طریقهٔ مشاء دراسلام ومروج آراء ارسطو بود عملاً بسبك فقـرا و درویشان زندگی مینمود . این‌طرز زندگی‌سبب‌شده‌است که برخی ازمترجمان‌حالات او معلم‌را فیلسوف اشراقی ومروج طریقهٔ افلاطونیان جدید میدانند .

پاسخ میرفندرسکی بسئوالات آقا مظفر کاشی همانـا تأیید حکمت بحثی و گرایش او بافکار شیخ‌رئیس و میر داماد و خواجه و معلم ثانی میباشد .

اینکه برخی معتقدند که ملاصدرا شاگرد سید دامـاد در افکار تحقیقی خود مانند حرکت در جواهر اجسام و وحدت‌وجود .... متأثر ازمیرفندرسکی شده‌است

بکلی بی‌اساس‌است امکان ندارد ملاصدرا تحقیقات عالیهٔ فلسفی را که منشأ نمایز افکار او و از دیگران‌است از فیلسوف معروفی مثل میرفندرسکی استفاده نماید و اسمی هم از او نبرد و شاگـردان رسمی‌فندرسکی که سالیان دراز درك محضر او را نموده‌اند از او متأثر نشوند و صرفاً به‌تقریر و بیان و تدریس آراء و آثار وکتب شیخ رئیس بپردازند . اصولاً تعصب وپافشاری ملارجبعلی و آقاحسین در اثبات مبانی شیخ رئیس ناشی از تصلّب استادآنها در این طریقه میباشد .

درحالتی که‌مسألهٔ حرکت درجوهر و تشکیك در ذاتیات واعتقاد بتجردبرزخی انسان در صعود و نزول و اعتقاد ببرزخ صعودی و مثال نزولی «مُثُل معلّقه» از اسراری که افشاء آن روا نباشد نیست .نمیتوان معتقد شد که میرفندرسکی در هیچ‌یك از شاگـردان دائمی و خصوصی‌خود استعداد و لیاقت اظهار این حقایق‌را ندید و فقط ملاصدرا را اهل اظهار این معانی دید و این ودایع‌را باو سپرد و او در اظهار این حقایق از خود تصلب نشان داد و پافشاری نمود بـدون آنکه اسمی از استاد ببـرد .

ولی از میرداماد[1] که معتقد باین اصول نبود و بکلی مشرب او و مباین بامشرب ملاصدرا بود بعظمت اسم میـبرد و اورارديف اولیاء و انبیاء و تالی عصمت درعلم و عمل میداند .

۱ــ **میر داماد** آثار دیگری نیز دارد که ما در متن ازآنها اسم نبردیم مانند **حبل‌المتین** و رسالهٔ **سدرة المنتهی** و **عیون‌المسائل** و شرح و تعلیقات بر**استبصار** و **کافی** و **فقیـه** و **رجال کشی** ، **نجاشی** و شرح بر **صحیفهٔ سجادیه** و شرح بر **منطق عضدی** .

ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی افکار **میر داماد** و**میر فندرسکی** را بررسی کامل و مرتبهٔ آنها را در فلسفه مشخص نموده‌ایم . میرداماد بفارسی شعـرمی‌سروده و **اشراق** تخلص مینموده‌است .

میر داماد در سال ۱۰٤۱ چهره بنقاب‌تراب کشید . اینکه برخی فوت میـــر را ۱۰٤۰ نوشته اند درست نیست چون درآخر سال ۱۰٤۰ در عتبات (نجف) وصیت نامه‌یی تنظیم نموده‌است و در همین سال‌بعتبات سفر نمـــوده و بیش‌از یکسال در عراق ساکن و مجاور حرم ائمه بوده‌است.برخی نوشته‌اند میر بین کربلا و نجف از این‌عالم رحلت کرده‌است و در همانجا بنابر وصیت خودش بخاك سپرده شد . در خان‌نصف، سنگی بر روی صورت قبری‌نهاده‌شده‌است و درآن تاریخ فوت میر را ۱۰٤۱ نقر نموده‌انـــد . برخی دیگر گفته اند در نجف دفن شده‌است .

میرفندرسکی (م۱۰۵۰) در اصفهان مدرس رسمی بود و بکرّات بهندوستان سفرکرده‌است و آثار متعددی از او باقی‌مانده‌است از قبیل رساله در «حرکت» و رساله‌یی در انتصار شیخ در نفی «مثُل وتعلیمات» و رسالهٔ صناعیه .

ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از زمان میر تا عصر حاضـــر منتخباتی از میـــر فندرسکی نقل نموده‌ایم و میزان افکار فلسفی و تحقیـــقات علمـــی اورا روشن ساختـــه‌ایم .

مشرب فـــلسفی ملا صدرا با طریقهٔ استاد خود میرداماد بکلی متفاوت‌است و این تفاوت و اختلاف مشرب ، در اوایل جوانی ملاصدرا وجود داشته‌است واغلب آثار خودرا در زمان حیات استاد تألیف‌نموده‌است . بینونت مشربی آنها از همان شروع بتحصیل ظاهرشده‌است و این‌معنی‌مشهود میرداماد نیز بوده‌است .

هیچ شاگردی باندازهٔ ملاصدرا مورد احترام استاد خود نبوده‌است . میـــر داماد اورا در علوم الهیه بر جمیع فلاسفهٔ‌اسلام ترجیح می‌داده‌است و خود گاهی درخفاء بتقریر شاگرد خود گوش میداده‌است و درجواب نامهٔ ملا صـــدرا از او

بـ : صدرالحکماء الالهیین وافضل‌المتأخرین ، ثالث‌المعلمین ، کاشف اسرارالانبیاء ... تعبیر نموده‌است و بوجود چنین شاگردی افتخار ورزیده‌است و معتقداست‌که هیچیك ازفلاسفهٔ اسلامی چنین‌شاگردی‌تربیت ننموده‌است . و در وصف شاگرد خود گفته‌است :

صدرا که گرفته فضلت اوج ازگردون　　بر علم تو داده‌است خراج افــلاطون
در مسنــد تحقیــق نیــامــد ِمثلت　　یك سر ز گــریبــان طبیعت بیــرون

ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی ، م ۱۰۸۰ . شاگردمیرفندرسکی‌است که‌عمری طولانی نموده و در دربار شاه عباس محترم بوده‌است و شاه کراراً برای احترام از علم به منزل او میرفته . کلید بهشت از تألیفات اوست . در فلسفه، مشرب مشائی داشته وکتب شیخ‌را تدریس مینموده‌است . رساله‌یی در اثبات واجب[1] تألیف کرده‌است . این‌رساله بفارسی نوشته شده‌است .

مؤلف این رساله وجودرا مشترك لفظی دانسته و از برای اثبات مطلب خود از «اثولوجیا» و کلمات عرفا مانندشبستری‌و قونوی و دیگران شاهد آورده‌است . ما در جای خود اشتراك لفظی را باطل واز کلمات عرفا ازجمله شبستری و قونوی وصاحب تمهید دراین زمینه مطالبی نقل‌کرده و بیان نموده‌ایم که وجود باعتبار مفهوم کلی مشترك‌معنوی‌است و باعتبارصدق بر حقیقت وجودحق‌تعالی و ظل و سایه وجود ممکنات درعین‌اشتراك‌معنوی‌مشترك لفظی‌است و اطلاق وجود برممکن مجازاست ولی مجاز عرفانی نه‌مجاز لغوی

اشتباه ملارجبعلی از جای دیگراست . عرفا باشتراك لفظی مفهوم عام بدیهی وجود قائل نیستند و کسی که وجود را امری اعتباری و مفهوم کلی میداند مثل ملارجبعلی اصرار او در اشتراك لفظی‌حاکی از عدم ممارست در مباحث وجود است . نمیشود در بین تصورات، بدیهی‌ترین مفاهیم ، مفهوم وجود باشد و در

۱ـ کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران جزء کتب اهدائی‌استاد دانشمند آقای سید محمد مشکاة بیرجندی و کتابخانه آستان‌قدس .

تصدیقات بدیهی‌تر از همه حکم و تصـدیق بـامتناع اجتماع نقضیین و معـذلك وجود مفهومی مشترك لفظی باشد و بحسب مفهوم وسیع و عام نبوده و شامل‌جمیع معانی نگردد .

قاضی‌سعید : م. ۱۱۰۳ و برادرش محمد حسن قمی و میرقوام‌الدین حکیم و ملاعباس مولوی صاحب اصول‌الفوائد [۱] و محمد رفیع پیرزاده که مباحثی‌ازفلسفه را از تقریر استاد ضبط نموده‌است و آن‌را بارشاد ملارجبعلی، المعارف‌الالهیه نام نهاده‌است و نسخه‌یی ازاین‌کتاب دراختیاراین‌حقیراست ومیرقوام‌الدین رازی ومولی محمد تنکابنی ســرآب [۲] م. ۱۰۸۸ ، ازشاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده‌اند .

***

۱ـ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران و کتابخانهٔ طوس

۲ـ این **مولی محمد تنکابنی سرآب** از دانشمندان جامع و در انواع و اقسام علوم دست داشته‌است. رساله‌یی در شبهةالمیزان، رسالـه‌یی در توحید و رساله‌یی در علم کلام و رساله‌یی در رد شبههٔ ابـن کمونه نوشته‌است .

حوزهٔ علمی تشیع در عصر صفویه در اصفهان ((انارالله تعالی برهانهم)) از مراکز علمی پر برکت بود دراین حوزه انواع علوم عقلی : (حکمت و فلسفه وعرفـان و انواع علوم ریاضی ...) و علوم نقلی تدریس میشده‌است و در جمیع فنون اساتید بزرگ ومتبحری وجود داشته‌اند . دانشمندان عصر زندیه و قـاجار شاگرد این مکتب وسیع علمی بوده‌اند . در عظمت وبزرگی این حوزهٔ پهـناور همین‌بس که فیلسوفان و دانایانی نظیر میر داماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی‌و فیض و فقهائی نظیر آقاحسین و سبزواری . . . . پرورش داده‌است .

بعداز خواجه در اسلام فیلسوف و حکیم راسخی که مبانی فلسفی را زنده نماید و باوج قدرت‌برساند باید همان **میر داماد** و **ملاصدرا** و اتباع اورا درتاریخ‌اسم بـرد .

ملا شمسای گیلانی

یکی از شاگردان مهم میر داماد ، ملاشمساء گیلانی م. ۱۰۸۱ است که در امر حدوث عالم و برخی از مسائل فلسفی‌سئوالاتی از معاصر نحریر خود ملاصدرا نموده‌است و خود نیز رساله‌یی در حدوث‌عالم تألیف کرده‌است . بر شرح جدید و قدیم تجرید خواجه حاشیه دارد و رساله‌یی نیز در اثبات واجب تألیف نموده‌است و رساله‌یی بفارسی در فلسفه و بیان‌احوال موجودات ناتمام ازاو دیـده‌شده‌است و حواشی‌متفرقه برمشکلات قبسات دارد. گویا ملاشمسا عالمی‌پرسفربوده‌است، وی‌به اغلب شهرها مسافرت‌نموده‌است. رساله‌یی‌بنام مسالك‌الیقین در مکتبهٔ استاذ علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی دیده‌ام که درمشهد آنرا بپایان رسانیده‌است .

شمسا در روش فلسفی تابع میر داماد استاذ خود و در واقع تابع مکتب میــر داماد بوده و از حکمای مشّا و اتباع شیخ‌رئیس بشمار میرود وگاهی از روش‌اشراق پیروی کرده‌است . این پیروی از روش‌اشراق بعداز شیخ اشراق در چندین‌مسألهٔ مهم فلسفی از جمله علــم واجب رسمیت‌یافت بنحویکه میر دامادنیز مانند فیلسوف بزرگی چون خواجهٔ طوسی تحت تأثیــربرخی از افکار شیخ اشراقی قرارگرفت . ما در برخی از رسائل و کتب خود بایــن‌معنی تصریح نموده و مــوارد تأثر اغلب اتباع مشاء را از افکار پر مغز و روشن وتحقیقی شیخ اشراقی نشان داده‌ایم ازجمله مسألهٔ علم حق و دیگر عدم انحصار علم‌حضوری بذات فقط . انحصار شیخ علوم حضوری را در علم‌بذات و حصولی‌دانستن‌علم علت را بمعلول با آنکه معلول محاط و علت محیــط بمعلول‌است خود امــری‌عجیب از شیخ‌رئیس «قده» است .

آقاحسین خوانساری

آقاحسین خوانساری م. ۱۰۹۸ . معروف باستادالکل والعقل الحادیعشر و استاد البشر و محقق خوانساری از مدرسین فلسفه بعداز دوره میر داماد و میرفندرسکی است . و در فقه و اصول و حدیث و رجال بی‌نظیر بود . معظم له در جلالت قدر و قدرت و نبوغ فکر و کثرت تحقیق درعلوم نقلیه مورد اتفاق است درمشارق الشموس «شرح دروس شهید» افکار و عقاید محققانه و تحقیقات قابل توجه از خود نشان داده است ودر دقت نظر کم نظیر بوده است.ولی در فلسفه همان کلمات شیخ را تقریر مینمود و بهترین دلیل برمدعای ما حواشی و تعلیقات او بر شفا و اشارات است . در حواشی خود برشفا بنقل کلمات ملاصدرا پرداخته و بعنوان بعض الأفاضل و بعض المحققین و درچندجا ازاو به صدرالحکما و صدرالمحققین یاد کرده است .

۱ـ آقاحسین از تلامید مجلسی اول و شیخ بهائی و میرفندرسکی و سلطان العلما مشهور بخلیفه سلطان صاحب حاشیه بر معالم و مبدع قول جدید در اطلاق ومطلق باصطلاح اصولی و شاگرد ملاحیدر خوانساری است. ملامیرزامحمدبن حسن شیروانی «مدقق شیروانی» وسیداحمد خوانساری صاحب حاشیه بر شفا از تلامید آقاحسین خوانساری می‌باشند .

میرزا رفیعای نائینی صاحب حاشیه براصول کافی از معاصران آقاحسین خوانساری و صاحب ذخیره محقق سبزواری و از مدرسان و دانشمندان آن زمان بوده است .

از تلامید آقاحسین یکی جمال المحققین آقاجمال الدین پسر ارشد او صاحب تعلیقات بر شفا واشارات و تعلیقات بر الهیات تجرید که حواشی او بر شفا درحواشی طبیعیات چاپ طهران ۱۳۰۳، بطبع رسیده است و دیگری عالم محقق آقارضی پسر فرزند دیگر آقاحسین وملا مسیحای فسائی شیرازی «شیخ الاسلام فارس» و محمدبن اسماعیل فدشکوئی می‌باشند .ما در این مقدمه درصدد ذکر جمیع مؤلفات و آثار حکمای بعداز ملاصدرا نمیباشیم و همچنین درصددتنظیم شرح حال مفصلی از این اعاظم نیستیم . اگرچه این کار خود لازم و واجبست شاید خداوند مارا موفق باین کار فرماید .

رساله‌یی در شبههٔ استلزام از او در آخر «اجتماع امر و نهی» فقیه اعظم آقا سیدمحمدکاظم یزدی بطبع رسیده‌است که‌حاوی سئوال و جواب و مباحثاتی بین آقا حسین و صاحب ذخیره است از این‌مناظرهٔعلمی برتری آقـاحسین از صاحب ذخیره واضح‌است .

وی بر شفا حواشی متعددی نوشته‌است بهترین حواشی حاشیهٔ ملاصدرا و تعلیقات میرداماداست اگرچه تعلیقات میرداماد بر شفا مختصراست ولی پر مغـز و تحقیقی‌است . کلمات آقاحسین در مسائل‌نظری قابل‌استفاده است .

صاحب ذخیره و کفایه در «فقه» محقق سبزواری از دانشمنـدان دوران آقا حسین خوانساری واز دانشمندان طبـقهٔ بعد میرفندرسکی و میر داماد است . این دانشمند ومحقق برخلاف‌اظهاربرخی استادآقاحسین خوانساری نیست . بلکه هردو در یك طبقه بشمار میروند .

صاحب ذخیره ۱۰۹۰ ، شاگرد شیخ‌بهائی و مجلسی اول و میرفندرسکی‌است. دراصفهان علاوه بر تدریس منقول حوزهٔ تدریس معقول نیز داشته‌است که جمعی از اعلام از محضر او استفاده مینمودند .

←

آقارضی فرزند کوچك آقاحسین صاحب رسالهٔ مبسوط در صوم گویا درایام جوانی از دنیا رحلت نموده‌است . قبر او در تخت‌پولاد اصفهان در جوارپدر و مادر و برادر بزرگ خود می‌باشد .

مقبرهٔ محقق خوانساری در تخت‌پولاد معروف است به : **تکیهٔ آقاحسین** . دراین مقبره غیـر از مخقق خوانساری و آقاجمال و آقارضی و زوجهٔ آقاحسین جمع‌کثیری از فقها و مجتهدین و حکمای نامی مدفونند .

یکی از تلامید برجستهٔ آقاحسین مرحوم **ملااولیاء** صاحب حواشی مبسوط بر شفااست که درحواشی شفای چاپ سنگی طهران با حواشی سید احمد شاگردآقاحسین بطبع رسیده‌است . این سید احمد ازتلامید سید داماد و از مدرسین علوم عقلی در شهر اصفهان‌بود . ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از این دو نفر اسم برده‌ایم و منتخباتی ازافکار آنها تهیه نموده‌ایم کـه‌انشاءالله بهمین زودیها از طبع خارج خواهدشد .

اساتید و دانشمندان بعداز ملاصدرا

فوت ملاصدرای شیرازی مقارن درگذشت میر ابوالقاسم فنـدرسکی ۱۰۵۰ هـ ق . است بهمین‌مناسبت شاگردان او ازقبیل ملامحسن فیض م. ۱۰۹۱ . و ملاعبد الرزاق [1] صاحب شوارق و شیـخ حسین‌تنکابنی م. ۱۱۰۴ معاصرآقاحسین وصاحب ذخیره بوده‌اند .

ملامحسن بیشتر از سایر تلامیذ آخوند تحت تأثیر افکار استاد قرار گرفته است بطوریکه در تألیفات خود بیشتر مواضع عبارات‌کتب‌استادرا بدون‌کوچکترین تصرف آورده‌است میتوان گفت درعلوم فلسفی نظری صرف‌وافکار تازه‌یی ندارد و کم‌تصرف‌است . در تصوف ماهر و مسلط‌بافکار عرفا بوده‌است . قاضی سعید قمی مشرب تصوف را از این استاد متألّه بارث‌برده‌است .

ملامحسن در علوم نقلی ماهر و از اعاظم محدثین شیعـه‌است وافی حاکی از جلالت قـدر و تسلط و احاطهٔ او باخبارشیعه‌است . شروح و تعلیقات‌او بر مباحث اصول و عقاید وافی بسیار ارزنده‌است .در بعضی از موارد اخبار مربوط بعقایدرا بهتراز استاد خود ملاصدرا تشریح نموده‌است . کتبی در فقه بروش اخباریها دارد وخود در توغل در مشرب اخباریها بعضی‌ازموارد زیاده از متصور از واقع منحرف شده‌است و حرفهائی دارد که با اصول وقواعد مقرر در کتب خود منافات دارد و

۱ــ **ملاعبدالرزاق** علی‌التحقیق در سال ۱۰۵۱ رحلت ننموده‌است چون قاضی سعید از تلامیـذ اوست و برخی ازکتب شیخ‌اشراق را خدمت لاهیجی قرائت نموده‌است . برخی تولد قاضی سعیدرا ۱۰۴۹ دانسته اند حقیر اثری از ملاعبدالرزاق دیده‌است کـه درسال ۱۰۷۰ تألیف شده‌است .

در مقام تعریض بر اصولیون از متانت‌خارج شده‌است . و در بعضی از موارد (در مقام ردّ بر اعاظم علمای اصول از فرقهٔ ناجیه کثّرهم‌الله) بیاوه سرایی پرداخته‌است .

در علم اخلاق و سلوك بسبك اهل عرفان محقق و متبحّر و صاحب‌نظراست. «محجّة البیضاء فی احیاء الاَحیاء» اویکی از شاهکارهای مهم علمی در دورهٔ اسلامیه‌است .

فیض در احاطه باخبار و آثار وارده از حضرت رسول چه از طرق عامه و چه از طریق خاصه بر غزالی ترجیح دارد . آن‌همه اخبار و آثار وارده از طریق شیعه در اصول و فروع در دست فیض بوده وفیض‌در احاطهٔ بآن اخبار کم‌نظیر و بر کثیری از محققان از اهل حدیث ترجیح دارد تاچه رسد بغزّالی .

جمیع مآخذی را که متضمن اخبار وارده از طرق عامه و خاصه در موضوع اخلاق و آداب و سلوکست فیض دیده‌است .

غزالی کتاب بی‌نظیر احیاءالعلوم را تألیف‌کرد بعداز او پیرامون این کتاب دانشمندان مطالعاتی دقیق نمودند وآنچه‌از مأثورات که از نظر غزالی افتاده‌بود با تفحّص و مراجعه بکتب حدیث جمع‌نمودند و برخی از دانشمندان احادیث این کتاب را بیرون‌آوردند[1] برخی درپیرامون‌کلمات غزالی در« احیاء» تحقیقاتی‌نمودند

۱ـ مانند : امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی و شاگرداو شهاب‌الدین حجر عسقلانی که کتابی در مستدرکات تألیف استاد نوشت . شیخ قاسم حنفی «تحفة‌الاحیاء»را نوشت . رجوع‌شود به غزالی‌نامه تالیف محقق‌متبحر استاد جلال‌الدین همایی متعناالله بطول بقائه چاپ‌ط ۱۳۱۸ ﻫ ش ص۲۲۱ تا ۲۲٤ . این‌کتاب (غزالی‌نامه) ازنفایس کتب و مصنفاتی‌است که در اعصار اخیرنوشته شده‌است ای‌کاش کسی‌پیدا میشد این کتاب را بعربی و یکی از زبانهای زنده خارجی ترجمه مینمود.

و بحل مشکلات آن پرداختند. سید محمدحسینی مؤلف تاج‌العروس شرحی براحیاء العلوم نوشت[1] و ابن یونس کتابی بنام روح‌الأحیاء در شرح احیاءالعلوم تألیف کرد ، احمد غزالی احیاءالعلوم را تلخیص‌نمود ، جمعی از کسانی که احاطه برمبانی غزالی نداشتند و از درك کلمات او عاجزبودند براین کتاب «رد» نوشتند . فیض «قده» این کتب را دیده‌است و بعد بـه‌تألیف محجةّالبیضاء پرداخته‌است .

آوردن احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت ع بمناسبت موضوعات اخلاقی و مناقشه و ایراد بر بعضی از روایات ضعیف وارد از طرق عامه خود مزایائی است که اختصاص بکتاب فیض دارد .

از خصایص فیض آنستکه در هر علمی که وارد میشود، و کتاب در آن علم مینویسد خلط مبانی علوم و مسائل‌مختلفه علوم ننموده و چنان متمحّض و متفرد در آن علم وارد میشود که گویا ازسایر علوم‌اطلاع ندارد برخلاف برخی از مؤلفین که همهٔ علوم‌را در یك علم وارد نموده و مسائل را با یکدیگر خلط مینمایند و موجبات حیرت مراجعین را فراهم مینمایند . مثل برخی ازدانشمندان که متعمّد در این کارند و تمام مبانی فلسفه را در یك بحث اصولی و یا فقهی وارد مینمایند ، از باب مثال درمقام تحقیق «صلوة» مثلاً می‌گویند : البحث فی‌الصلوة و انها من ایّة مقولة من‌المقولات التسعة هل هی امر اعتباری او انها من الأمور الحقیقیه و هکذا فی‌سایرالمباحث .

۱ــ غزالی در نقل احادیث چندان پابند بصحت و سقم منقولات خود نبود و ظاهراً ازکسانی‌است که جمیع صحابه را معصوم میداند و اصولا آن دقتها وموشکافی‌هائی‌را که امثال فیض از اهل حدیث‌درباب دراحادیث نموده‌اند از حوصله و عهده غزالی خارج‌است اگرچه فیض‌هم درباره‌یی از مباحث عرفانی متمسك بنقل روایات ضعیف شده‌است .

فیض تألیفات زیادی دارد که درعالم‌خود بسیار نفیس و باکمال جودت تألیف شده‌است ، ملامحسن شعرهم می‌گفته‌است‌و فیض تخلص مینموده ، برخی از اشعار او مانند استاد نحریرش سست و ناموزون‌است[1] .

***

ملاعبدالرزاق متخلص‌بفیاض دامادو شاگرد ملاصدرا از اعاظم حکما و فلاسفهٔ بعداز ملاصدراست و بطورمسلم در بحثِ نظری از فیض عمیق‌تر و دقیق‌تراست ولی جمعی معتقدند در افکار فلسفی تابع‌مسلک‌مشّاءاست . بنحوی وارد مباحث میشود که‌گویا از افکار عالیهٔ استاد خود لــونی‌نگرفته‌است ولی‌باطناً سالك طریقهٔ اشراق ومعتقد بمبانی استاداست و از ترس خلقِ روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خودرا به سبك متکلمان و اهل نظر جلوه داده‌است.دلیل براین‌که معتقد برتقدّم طریقهٔ اشراق وتصوّف بر مسلك اهل نظراست آنستکه‌دراوائل‌گوهرمراد بلکه دراواسط واواخر این‌کتاب صریحاً گفته‌است : طریقهٔ‌اشراق‌همان طریقهٔ انبیاءاست که خواص ازمردم را بعین جمع و احدیت وجود دعوت‌کرده‌اند و طریقهٔ اهل نظر طریقهٔ قاصران از

۱ــ دیوان اشعار ملامحسن بچاپ رسیده‌است . بین او و ملاعبدالرزاق نامهٔ شکوائیه درصورت شعر رد و بدل شده‌است که صاحب روضات آنرا ضبط نموده‌است . ملاعبدالرزاق شاعری توانا وباقدرت‌بوده‌است دیوان‌شعری دارد درحدود چهارهزار بیت و بنابگفتهٔ‌بعضی ازثقات هشتهزار بیت که جزو کتب کتابخانهٔ آستان‌قدس‌است و فیاض دراین اشعار شخصیتی‌دیگر درنظر جلوه مینماید .

۲ــ رجوع‌شود بگوهرمراد چاپ هندوستان ۱۳۰۱ هـ ق ص۸ .

ملاعبدالرزاق م، ۱۰۷۱ ، **مبدء و معاد ملاصدرا**را بخط خود نوشته و با نسخهٔ استاد مقابله نموده است و بنظر استاد رسانیده . در حواشی این‌کتاب‌مهر صدرالدین شیرازی دیده میشود . این‌کتـاب را صاحب‌شوارق خدمت استاد قرائت نموده‌است . این‌نسخه در کتابخانه حضرت استاد محقق **حاج میــرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی** مدظله استاد حقیراست فیاض در احاطهٔ باقوال متکلمان کم نظیراست .

نیل بسلوك باطن میباشد .

در جای دیگر از گوهر مراد گوید: «آدمی‌را بخدای تعالی دو راه است، یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن ، راه باطن‌راهی‌است که ازاو بخدا توان رسید ، راه ظاهر راهی‌است کــه باو خدای را توان دانست از دانستن راه بسیاراست تارسیدن طی طریق باطن صعوبت دارد ولی راه‌ظاهر که راه استدلال باشد برای هــمهٔ عقلا مقدوراست»[1] .

ملاعبدالرزاق در مسألهٔ اصالت وجود نیز در جلد اول شوارق ایماءً قائل به اصالت وجود و در جلد ثانی قائل باصالت‌وجود و وحدت حقیقت آن شــده‌است و قائلان باصالت ماهیت را از منکران امر بدیهی دانسته‌است .

شوارق در دوجلد شرح بر تجرید است که‌تاقسمتی ازالهیات تجرید را شرح کرده‌است و این‌شرح ناتمام‌است . حاشیه بر حواشی خفری برتجرید و گوهرمراد و سرمایهٔ ایمان از تألیفات اوست. درمبحث‌علم حق تصریح کرده‌است کــه نیت دارم رساله‌یی دراصالت وجود تألیف کنم و ازجمیع شبهات منکران اصالت وجود جواب بــدهــم .

ملاعبدالرزاق شواهد ربوبیه ومبدء و معاد ملاصدرا و شرح حکمت اشراق‌را تدریس مینموده‌است و بطــور تحقیق درفلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعــالیه وارد بلکه از راسخان بوده‌است ولی کتب‌خودرا بسبك مشاء و اهل نظر تألیف‌کرده است .

ملاعبدالرزاق لاهیجی بعداز استاد حدود بیست و یك سال زنده بوده‌است .

۱ــ گوهرمراد چاپ گ ط ص۹۸، ۱۰۰ .

قاضی‌سعید قمی از شاگردان ملاعبدالرزاق‌است [1] .

ملاعبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری ازفیض قوی‌تر است و میتوان گفت‌که

۱ـ جلد دوم شوارق مبحث علم حق چاپ‌سنگی ط ص۲۸٤ .

قاضی‌سعید نزد فیض و فیاض و **ملارجبعلی** هرسه درس خوانده‌است و از هرسه باحترام نام‌میبرد. در تصوف شاگرد فیض‌است . **حکمة‌الاشراق سهروردی** را نزد **لاهیجی «فیاض»** قرائت کرده‌است و در حکمت مشاء از تلامیذ ملارجبعلی‌است با این‌وصف برخی‌وفات فیاض‌را سال ۱۰۵۱ و سال ۱۰٦۱ دانسته‌اند و نیز تصریح‌کرده‌اند که قاضی‌سعید قبل‌از سن کهولت‌چهره بنقاب خاك کشیده‌است در موقع رحلت ازاین نشأه حدود پنجاه‌سال داشته‌است .

قاضی‌سعید در مسفورات خود بیشتر مباحث ذوقی را عنوان نموده و در مواردی‌که متعرض مبانی دقیق نظری صرف‌شده‌است ازتقریر مبانی معلوم می‌شود که دراین‌قبیل‌ازمباحث چندان راسخ و متضلع نمیباشد در مباحث عرفانی هرچند مستعد و متذوق‌است ولی زیاد پخته نیست .

قاضی در شرح اربعین در شرح حدیث عمران‌صابی علم ذاتی را انکار نموده و در صور مرتسمه‌یی که مشاء در مقام تصحیح علم تفصیلی حق قائلند اشکالات شیخ‌اشراق را وارد دانسته‌است در حالتی که میرداماد و ملاصدرا وجوه اشتباهات شیخ اشراق راتقریر نموده‌اند .

درمقام انتصار از خواجه وشیخ‌اشراق (دربیان‌ورود اشکالات بر شیخ رئیس) در شرح اربعین گوید:

«لایخفی علی‌البارع فی‌الحکمة‌المتعالیة ان هذه‌الایرادات لا محیص عنها و ان کل من تکلف لدفعها فقد شهد علی نفسه بالخروج عن‌طورالحکمة بل عن حدالانسانیة وایضاً الرجل اعظم قدراً من انه بعد ما شرط علی نفسه عدم‌التصدی لخلل مافی‌الکتاب اذا تعرض‌لمفسدة فیه ان یتصدی بجوابه من راس مال فضیلته لهم ما فی‌شرح اشاراته و نکاته ...» .

شرح توحید قاضی چاپ ط ۱۳۵۵ ص۳۵۲ تا ۳۵۵ .

درجای خود ثابت‌شده‌است بلکه جزء مسائل بدیهیه و یا شبه بدیهی‌است که در مجرد و بسیط صرف قیام «فیه» و «عنه» یك حکم دارد . روی این‌میزان‌لازم نمی‌آید یك‌شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد و تصدیق این معنی ملازم با خروج از حد انسانی نمی‌باشد گفتن این‌قبیل هفوات و ترهات نسبت بصدر‌المحققین از یکنفر عارف روا نمیباشد .

قاضی سپس خود پرداخته‌است ببیان اشکالاتی که بصور مرتسمه وارداست و گفته‌است :

«ومنها ما سنح بالبال و هو ان هذه‌الصور الموجودة اما ان توجد دفعة .....»

آنچه ببال این عارف خطور کرده‌است عین عباراتی‌است که ملاصدرا در مبدء و معاد و شرح هدایه واسفار بیان‌کرده‌است عین عبارات ملاصدرا بعنوان‌الهام ربانی بیان نموده‌است شرح اربعین ط ص۳۵۵ تا ۳۵۷ جمیع تحقیقات قاضی در علم حق مأخوذ ازطریقهٔ صدرالدین قده است .

او اهل تحقیق و تدقیق‌است و فیض همان‌کلمات ملاصدرا را تقریر کرده‌است . ولی فیض درحکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح‌دارد و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف‌است و مـلا عبدالرزاق شاید اصلاً در علـوم نقلی و مباحث تحقیقی فقه و حدیث و رجال واردنبوده‌است ویا اطلاعات وسیعی ازاین‌علوم نداشته‌است [1] .

***

شیخ‌حسین تنکابنی یکی‌دیگر از تلامیذ ملاصدراست کـه در افکار فلسفی مانند فیض تابع مشرب استاد خود میباشدولی در علمیت بمـقام و مرتبـهٔ فیض و لاهیجی نمیرسد. رساله‌یی دروحدت‌وجودنوشته‌است و رساله‌یی نیز ازاو در حدوث عالم وجود در حواشی مشاعر بطبع رسیده‌است . برهان او بر حدوث همان برهـان میرداماد بر حدوث دهری است که بسبك‌فلسفه ملاصدرا تقریرشده‌است .

***

قاضی‌سعید قمّی متوفای ۱۱۰۳ یا ۱۱۰٤ از دانشمندان و مدرسان فلسفه و تصوف در عصر خود میباشد . قاضی‌سعید باآنکه در تصوف شخصی وارد و قریحهٔ او بالذات متمایل‌بتصوف‌است ولی معذلك‌در دقایق مباحث علمی پابند به‌افکار مـلا رجبعلی‌است و مثل‌اینکه زیاد بقواعد و قوانین و اصولی‌که ملاصدرا مقرر کـرده پابند نبوده‌است ازطرز تحریر و تألیف اومعلوم میشود چندان واردبافکار ملاصدرا نبوده‌است باآنکـه روی مشرب تصوّف باید بغیر ملاصدرا نگرود .

۱ــ **فیض** در علوم نقلی از تلامید **سید ماجد بحرانی**است .

قاضی‌سعید نسبت بمبانی و مباحث فلسفی چندان تضلّع نـدارد[1] و بمباحث ذوقی بیشتر تمایل دارد و مباحث عرفانی‌را بطرح مخصوصی با اخـبار و احادیث تطبیق نموده‌است ولی در تصوّف آنطوری‌که باید، پختـه نیست. و در افکار او موارد اشتباه زیاد میتوان نشان داد باآنکه درذق و استعداد کم‌نظیر است، بعضی از کلمات عجیب و غریب ازاو سر زده‌است .

قاضی در عرفانیات شاگرد مرحوم فیض‌است ، فیض خود نیز دراین علم چندان تضلّع ندارد و در مقام بیان مبانی عرفانی‌همان کلمات محیی‌الدین و اتبـاع اورا بدون‌تصرف تقریر می‌کند .

از ملاصدرا اثری در دست حقیراست که معلوم نیست خودش نوشته‌است و یا یکی‌از تلامیذ او بیانات استاد را تقریرکرده‌است . عین این افادات در علم‌الیقین فیض موجوداست .

✿✶✿

1- قاضی سعید کتب نفیس و تحقیقی زیاد دارد مانند**شرح اربعین** ، **شرح بر توحید صدوق** و**اسرارالصلوة** او درجمیع کتب خود اعم از شروح و تعلیقات تمایل‌کلی بتصوف دارد و در تقریر مبانی تصوف و تطبیق آن با قواعد دینی دارای ذوق و قریحه‌ٔ خاصی‌است .

بیان کیفیت رشدافکار ملاصدرا درحوزهٔ تعلیماتی اصفهان و نفوذآن ازحوزهٔ پهناور اصفهان بسایر بلاد

در زمان و عصر آقاحسین خوانساری و ملا رجبعلی و ملاعبدالرزاق و فیض کاشانی افکار و آراء ملاصدرا آنطوریکه باید مورد توجه نبوده است. در حوزه‌های تعلیماتی همان افکار شیخ و اتباع او بیشتر رواج داشته‌است، درس تصوّف هم رنگ‌وبوئی نداشته ، ولی ملاصدرا در همین اعصار و عصرخود مورد توجه بوده وازاو بصدر اعاظم الحکما و صدر المحققین وصدر المتألهین تعبیر می‌کرده‌اند .

حواشی و تعلیقات او بر شفا و شرح او بر هدایه و تعلیقات او برحکمة الاشراق قهراً دانشمندان متمایل بمشا و اشراق را بملاصدرا متوجه مینموده‌است و چون به تصوف تمایل زیاد داشته، بدیهی است که طالبان تصوف برای افکار او احترام قائل شدند و ازطرفی شاگردان او کتب استاد را تدریس مینمودند . این معانی سبب شد که بتدریج کتب ملاصدرا کتب درسی فلسفه در حوزه‌ها بشود .

نظر بآنکه افکار ملاصدرا و عقاید فلسفی او از جهاتی ترجیح بر افکار سایر فلاسفهٔ اسلامی دارد و جهات مرغّبه در افکارش بسیاراست و در بسیاری ازمسائل فلسفی از مشاء دفاع کرده‌است . حواشی اوبرشفا بهترین راهنما برای محصل میباشد.

بدیهی است طالبان فلسفهٔ مشّاء رغبتی بمطالعهٔ افکار او پیداکردند . ازطرفی کثیری از قواعد فلسفی اشراق را که مشاءوطرفداران شیخ مردودشناخته‌اند ملاصدرا

۱ــ آقاحسین خوانساری رساله‌یی در حدوث و رساله‌یی بنام جذرالاصم تالیف نموده‌است .

با سبك برهان بطریق شیخ استوار نمود وچون درتصوف و افکار عرفا زیاد متأثر شده‌است طالبان حکمت ذوقی و تصوف ازمطالعهٔ کتب او مستفید بلکه شائق به مطالعه و فراگرفتن افکار او گردیدند .

استحکام و استواری کلمات و عمق‌مبانی و مطالب او و کثرت تحقیقات و بی نظری در انظار علمیه و عدم تعصب نسبت‌بمسالك متعدد همهٔ این‌ها دست بدست‌هم داده ، بتدریج بلکه در مدت کمی افکار وعقاید ملاصدرا موردتوجه عجیبی واقع شد و کم‌کم کار بجائی رسید که طلاب فلسفه ، حکمت مشّاء واشراق وعلم تصوف را برای‌آنکه بافکار ملاصدرا پی ببرندقرائت می‌کردند . شفا و اشارات و حکمت اشراق در مدارس اسلامی در رتبهٔ بعدازکتب تحقیقی‌ملاصدرا مانننداسفار وشواهد ومبدء و معاد قرارگرفت تاآنکه در دورهٔ آخوندنوری و تلامیذ او مانند ملا محمد جعفر لنگرودی و ملااسماعیل اصفهانی وملامصطفی قمشه‌یی و آقامیرزا محمدرضا اصفهانی و آقامیرزا حسن نوری و آقاسیدرضی لاریجانی، کتب اساسی درسی فلسفه همان کتب آخوند ملاصدرا بوده‌است [1] .

***

۱ـ صاحبان جمیع مسالك متعدد برای رسیدن بواقعو نیل بحقیقت قدم برداشته‌اند **وللناس فی ما یعشقون مذاهب** سالك هر طریقه‌یی حق‌را در مسلك خود جست‌وجو مینماید ملاصدرا تجلیات خاصه حق‌را محدود نمیداند با چشم حق‌بین و قلب نورانی خود درجمیع مذاهب سیر نموده و حق را بوجه من‌الوجوه محصور در فکر معینی نمی‌داند و حق را بنحواطلاق‌طلب مینماید و در نتیجه این‌سیر اطلاقی فلسفه‌یی معجون از مشارب مختلف بوجودآورده‌است .

دانشمندان طبقهٔ بعداز ملاعبدالرزاق و فیض و تنکابنی و ملا رجبعلی قدس‌الله اسرارهم

دربین حکماء و دانشمندان بعداز ملاصدرا عده‌یی را میتوان نشان داد که در افکار و انظار فلسفی خصوصاً در حکمت‌متعالیهٔ ملاصدرا راسخ و محقق و شاخص بوده‌اند ومنشأ خدمات ارزنده‌یی شده‌اندوانظار علمی آخوند را بحداعلی ترویج نموده‌اند .

دربین محققان بعداز ملاصدرا ، از همه بیشتر آخوند ملاعلی نوری م۱۲٤٦ منشأ اثر بوده‌است .

این مرد زنده‌کنندهٔ طریقهٔ آخوند است چون قریب به صدسال عمرکرده‌است و تقریباً ۷۰ سال کتب ملاصدرا را در شهراصفهان تدریس نموده‌است و این توفیق خود بندرت در رجال علمی اتفاق میافتد .

آخوند نوری مردی زیرك و واقف باوضاع و احوال و مانند برخی از علما از سادگی خود، دیگران را در تعب نمی‌انداخته‌است . برای‌او همهٔ طبقات احترم خاصی قائل بودند . در زهد و تقوی مسلم‌عندالکل و در علمیت منکر نداشته‌است.

بااین‌خصوصیات توانست بدون‌وقفه علناً و آشکارا هفتادسال فلسفهٔ الهی‌را تدریس کند و معذلك مورد عنایت واحترام فقها و مجتهدان عصر خود باشد . ملا

۱ــ آخوند نوری در فلسفه از تلامید آقامحمد بیدآبادی م، ۱۱۹۸ است .

علی با فقیه بزرگوار و مجتهد بارع سیدمحمدباقر حجةالاسلام و فقیه اصولی متورع حاج محمدابراهیم کلباسی معاصر بوده و بسید علاقهٔ زیادی داشته و بنماز جماعت او حاضر میشده‌است .

ملاعلی در تقریر مبانی ملاصدرا بسیار ماهر بوده و بطور تحقیق بیش‌از ملا صدرا شاگرد تربیت نموده و بعضی ازشاگردان او محقق‌تر ازشاگردان ملاصدرا میباشند و خود اورا نیز برخی از ابنـاء تحقیق در مبانی ملاصدرا قرین ملاصدرا و برخی اورا ترجیح میدهند .

سید رضی لاریجانی وملاعبدالله زنوزی و ملامصطفی قمشه‌یی و آقامحمدرضا قمشه‌یی و آقامیرزا محمدحسن چینی وملامحمدجعفر لنگرودی و میرزا حسن نوری و آخوند ملامحمداسماعیل دربکوشکی‌اصفهانی و آخوند ملاآقای قزوینی و میرزا عبدالجواد حکیم و ده‌ها نفر دیگراز دانشمندان و اهل معرفت و حکمت شاگردان ومستفیدان از محضر او بوده‌اندکه در اطراف بلاد ایران پراکنده شدند و برخی ازآنها در مراکز علمی منشأ خیرات‌وبرکات گردیدند و باشاعهٔ علوم عقلی و معارف یقینی پرداختند .

فرصتی باید بدست آورد و شرح حال و ترجمهٔ احوال و آراء آنهارا مبسوطاً درکتابی مستقل نوشت تا کسانیکه بعداز ما خواستند باحوال و آثار حکما وعرفای دورهٔ صفویه تا قرن حاضر مراجعه نمایند مثل ما دچار تحیّر نشوند . اساتید بزرگ طهران در دورهٔ قاجار همه پرورش‌یافتهٔ حوزهٔ نوری بوده‌اند در بین شاگردان آخوند ، آقا سید رضی در عرفان بـزرگترین استاد عصر خود بود . سید رضی مازندرانی اگرچه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل

نظری و فلسفهٔ بحثی بمرتبهٔ آخوندنوری نرسد ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطهٔ بکلمات اهل عرفان بر آخوندنوری ترجیح دارد بلکه فاصلهٔ این دو دراین قسمت زیاداست و همانطوری که آخوندنوری در حکمت متعالیه کم‌نظیراست[1] آقاسیدرضی مازندرانی در تصوف وعرفان‌در بین متأخران بی‌نظیر و درتسلط بافکار محیی‌الدین در مرتبه و مقام بعدازشارحان کلمات محیی‌الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد . این سیدرضی استادعارف نامدار و حکیم بزرگوار آقامیرزا محمدرضا قمشه‌یی م۱۳۰۶ هـ ق قده ، می‌باشد . آقاسیدرضی گویا در عرفانیات شاگرد آخوند ملا محمدجعفر آباده‌یی[2] عارف و حکیم معاصر آخوند نوریست که شرح‌حال و اطلاع روشنی از او در دست‌نداریم .

این سیدرضی همان شخصی‌است که‌حاج‌محمدابراهیم کلباسی اورا تکفیرنمود نوع‌این‌تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اعمال مکفران را حمل‌بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها بتکفیر ناشی از عدم ورود بمبانی عقلی وعرفانی بوده لهذا کسانی که در علوم منقول و معقول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده‌اند نوعاً کسانی که تکفیر میشدنداهل‌صلاح و سداد و ورع وتقوی وفضیلت بوده‌اند . همین سیدرضی از متقین بنام‌عصرخود بود . اغلب ایام سال را روزه می

۱ـ **آقاسید رضی لاریجانی** اگرچه مدتی درحلقهٔ مستفیدان حوزهٔ گرم **نوری** و جزء تلامید او در سلك ارادتمندان آن حکیم بتعلیم معارف الهیه پرداخت ولی‌دراین‌اواخر خود در عرفانیات بر جمیع اساتید عصر خود ترجیح داشت .

۲ـ در رشتهٔ تصوف بر طبق آثار موجود همین‌اندازه اطلاع داریم که **آقامیرزا هاشم رشتی** مدرس عرفان از تلامید **آقامحمدرضا قمشه‌یی** و آقامحمدرضا شاگرد **آقاسیدرضی مازندرانی** و آقاسیدرضی از تلامید **ملامحمدجعفر آباده‌یی**است وبیش‌ازاین اطلاع نداریم‌شاید باتفحص بیشتری بتوانیم اساتید تصوف وعرفان را تا زمان ملاصدرا معرفی نمائیم .

گرفت در شب‌زنـــده‌داری و عبادات و ریاضیات شرعی ومواظبت بر طاعات وزهد و ورع و عمل و تعبد بظواهر شرع، داستانهای عجیب‌وغریب ازاو نقل کرده‌اند .

معروف‌است بآقامحمدرضای قمشه‌یی شاگرد اعظم خود گفته‌بود در درس توحید و معارف الهی باید با وضو حاضرشوی ، فهم حقایق علم توحید با ملازمت برعبادت خالص حق برای انسان میسر می‌شود .

و همچـــنین مولانا محمد صادق الأردستـــانی کـــه در زهـــد و ورع و تقوی سرگـــذشتی حیرت‌انگـــیز دارد ، تکفیـــر شـــد و اورا بـــه انواع بلیـــهٔ جانفرسا مبتـــلا نمودند . غرور و خود خواهی زیاده از حد منشأ این کارها میشده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم متقی را تکفیر میکردند و سلیقهٔ شخصی خودرا معیار واقع میـــدانستند و خانمان‌اشخاص را برباد میدادند و آنـــان‌را در انظار مردم خفیف جلوه میدادند . گاهی‌هم اشخاصی تکفیر میشدند که برخـــلاف افکار عوام و ذوق وسلیقهٔ مشهور کلامی‌نمی‌گفتند مانندابنکه بتحـــریك یکی از مدرسین نجف که میخواست درآینده بلامعارض باشد حاج‌میرزا حبیب‌الله رشتی، آقاشیخ‌هادی طهرانی مدرس معروف‌را که‌جماعتی از مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد ازشاگردان او بودند تکفیرکرد و برحیثیات این مرد بزرگ لطمهٔ عظیمی وارد آمد .

باری، شاه سلطانحسین ملامحمدصادق‌را مورد غضب خود قرار میدهد . برخی ازهوشمندان ابتلای شاه سلطان‌حسین رابه‌تجاوز مهاجمان افغان ناشی‌از اهانت به مقام منیع این روحانی عالیقدر میدانند .

تـــا دل مرد خدا نامد بـــدرد　　　هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

سیدرضی از اصفهان به نجف‌آباد تبعید شد . این سید متأله محقق مجبور شد ازبرای نجات جان خود تظاهر بجنون کنـــد .

گویند طبیب معروفی که در باطن ازمریدان سید بود. شهادت داد که من مدتها سیدرا معالجه جنون مینمودم .

با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا میکند و جان بسلامت میبرد و بـه سرنوشت شیخِ اشراق و عین‌القضاة همدانی مبتلا نمیگردد .

درچنین‌دوران آخوند نوری آنهمه شاگرد در فلسفه‌تربیت نمود .

معروف‌است: مرحوم سید حجةالاسلام شفاعت ازآقاسیدرضی نمود تا ازنجف آباد باصفهان مراجعت کرد و بکارتدریس‌خود ادامه داد .

نظیر این کاررا مجلسی دوم نسبت بمولی محمدصادق‌اردستانی انجام‌داد بـا این‌فرق‌که درهنگام‌تبعیدمرحوم اردستانی‌وخانواده‌اش، طفل صغیراردستانی‌ازشدن سرما تلف میشود. شرحِ تبعید این‌روحانی‌جلیل‌القدر و مصیبتی که از ناحیـه شیخ الاسلامِ زمان، علامه مجلسی و شاه سلطانحسین به‌این‌حکیم الهی وارد شده رقت انگیز و دلخراش‌است «لیس هــذا اوّلُ قارورة کُسِرَت فی‌الاٴسلام» .

***

از تلامیذ آخوند نوری آخوند ملاآقای قزوینی م۱۲۸۲، ه ق . ملاآقا بعداز تکمیل‌تحصیل بقزوین مسقط‌الرأس خود مراجعت نمود و مشغول تدریس شد. طلاب علوم عقلی از اطراف و اکناف برای استفاده علمی بمحضرش شتافتند .

این آخوند ملاآقا همان شخصی‌است که در مجلس بحث و مناظره حاج ملا محمدتقی برغانی با شیخ احمـــد احسائی‌مؤسس طریقه شیخیه و منشأ پیـــدایش

فتنه‌های متعدد پی‌درپی در شهر قـزوین‌شیخ‌احمد احسائی را در مناظـره محکوم نمود یکی از علل مخالفت اتباع احسائی‌با ملاصدرا همین‌قضیه میباشد . شیخ‌احمد شروح وتعلیقاتی بربرخی ازآثار ملاصدرا بعنـوان رد و منـاقشه و انتقاد نوشته است و مبانی اورا بخیال خود رد نموده‌است . حقیر بدقت آثار اورا چندین بـار مکرر بدقت مطالعه کرده‌است و بجرأت‌مدعی‌است که شیخ احمد برای نمونه یك قاعده از قواعد فلسفه و عـرفان را درك‌ننموده‌است و من‌حیث لایشعر در جمیع مبانی فلسفی قلم‌فرسائی نموده‌است. نعوذبالله من‌الغوایة واستعیذ به من متابعةالنفس والهـوی[1] .

آخوند ملااسمعیل درب‌کوشکی نیز درمجلس‌مناظره‌یی که دراصفهان تشکیل شد با شیخ‌احمد مباحثهٔ طولانی نمـود وشیخ‌احمد را در جدل علمی منکوب نمود روی‌همین‌مناظره[4] مفصل و مجاب شـدن‌احسائی حاج‌ملاهادی‌سبزواری نوشته‌است «علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی‌نظیـر بود» وگرنه احسائی در علوم نقلی ازاکابرعصرخود بود و آثاری ازاو در نقلیات در دست‌است که حاکی‌از تسلط و تبـحر اومیباشد ولی در علم فلسفه بسیار راجل و کم‌مایه و ناوارد بوده‌است . مطالب‌مضحك‌وبی‌اساس که مبتنی بر هیـچ‌اصلی نیست درآثار او فراوان‌است .

بعداز بحث و جدل علمی ملاآقا با شیخ درمحضر ملا محمدتقی برغانی ومجاب شدن شیخ، برغانی شیخ را تکفیر نمود و چون ملامحمدتقی در علمیت و صلاح و سداد مورد تصدیق فقهای عصر خود بوددراین‌حکم علمای عراق و ایران از مـلا محمدتقی تبعیت نمودند ، شیخ‌احمدناچاربوطن خود احساء و قطیف بقصد زیارتِ

مکه مراجعت نمود اگرچه بواسطه این‌کاربرغانی جان خودرا ازدست داد و اتباع و مریدان تبعهٔ شیخ احمد بتحریك شخصی‌بنام حسن‌بابی اورا در محراب عبادت بین الطلوعین در حال سجده با وضعی فجیع‌بقتل رسانیدند . هوا و هوس این آخوند پرگوی عرب عدهٔ زیادی را گمـراه وجماعتی را بدیار عدم فرستاد و دنبالـهٔ فتنهٔ آن هنوز هم درصحنهٔ جهان جریان دارد .

همهٔ تحقیقات احسائی را میتوان در دو سطر خلاصه‌نمود ، خلاصه‌یی بی‌ـ معنی که خود آنمرحوم شاید ازآن سر درنمیآورد و فقط دست‌خوش الفاظ با رعدو برق شده‌بود :

«پیغمبر در معراج از کرهٔ خاك که گذشت عنصر خاکی را رها نمود و ازکرهٔ آتش که‌گذشت عنصر ناری را بجـای گذاشت و از کرهٔ هوا که مرور نمود عنصر هوائی را باهلش سپرد...» .

خیال می‌کرد اجزاء مرکب اگر منحل‌شود مرکب باقی میماند و یا عناصریکـه مزاج ازآن ترکیب میشود ترکیب وانحلال‌آن امر اختیاری‌است و نظیر کفش وکلاه میـباشد که انسان از خود دور کنـد . ترکیب بدن و نفس ترکیب طبیعی ناشی‌از سیر استکمالی ماده و عناصر اولیه‌است واز این استکمالات نفس موجود میشود و بمقامات اصلی خود واصل می‌گردد . احسائی در آثار خود مکرر ذکر کرده‌است :

«در معـاد انسان با جسم هـور قلیائی محشور میشود....» . از این‌قبیل هفوات که واقعاً ارزش نداشت کـه منشأگمراهی هزاران نفوس وعلت فنای صدها خانواده‌گردد همان رطب‌ویابس‌های شیخ احمد و شاگرد او سیدکاظم رشتی ، منجر به‌ظهور و پیدایش بابیه وبهائیه شد، طلوع‌شیخ‌احمد در زمانی اتفاق‌افتاد که مملکت

عزیز ما وضع خوبی نداشت . مردم بلکـــه‌زمامداران آن در بی‌خبری از اوضاع دنیا بسرمیبردند و بدیهی‌است که بیگانگان درآن‌زمان باین‌قبیل ازسرو صداها که‌موجب تفرقه در عقاید وافکار مردم میشود ونفاق‌وآشفتگی اوضاع بوجود میآورد اهمیت میــدادند و باین قبیل ازفتنه‌ها که آتش‌خان‌ومان سوز آن چه‌بسا مملکتی را دچار اضطراب نموده وحتی موجب سقوط‌کشوری گردد، دامن میزدند و این‌قبیل ازمسالك را توسط ایادی خود تأیید و تقویت می‌نمودند .

بعداز شیخ‌احمد حوزهٔ تدریس اورا سیدکاظم رشتی که برخلاف شیخ احمد در علمیت بسیار ضعیف بود اداره نمــود ، ثمرهٔ پرنتیجهٔ حوزهٔ سید کاظم سید علی‌محمد و یا میرزا علی‌محمد باب پسرِ میرزا رضای بزاز بود که بتحریك اجانب منشأ آن‌همه فتنه و فساد شد ...[1]

همهٔ این‌امور نتیجهٔ بی‌نظمی و بی‌ترتیبی‌است کــه در حوزه‌های روحانیت رسوخ‌کرد و منجر بهرج‌ومرج گردید .

اگر نظم و ترتیب صحیحی درکاربود امثال احسائی جرأت نمیکردند مؤسّس طریقه‌یی‌شوند و در مقابلِ علمای بزرگی‌نظیر صاحب‌جواهر و شیخ‌کبیر کاشف ـ الغطاء قد علَم‌کنند ومردم را اغواء نمایند

**

۱ـ اغلب مردم از طرفداری جدی استعمارگران از مسالکی که دراقلیت واقع‌شده‌اند غفلت دارند . عناصر معلوم‌الحال و مشکوك‌الحال وطن سالیان دراز رابطو احیاناً وسیله اغراض شوم بیگانگان و بوجودآوردن اختلافات بین مسلمانان قرار گرفته‌اند . دراین‌عصربااینکه جمیع وسائل بیداری مسلمین موجوداست‌مع ذلك جماعت زیادی از عوام‌الناس و غیرآشنا بمعارف‌اسلامی بنام شیخ و قطب و مرشد باضلال و بااستثمار مردم ساده‌لوح اشتغال دارند . هیچ‌طریقه‌یی مانــندتصوف وسیلهٔ اعمال مفاسد واقع نشده‌است .

چنانکه بعد خواهیم گفت آقاعلی مدرس (که بعقیدهٔ حقیر در فلسفهٔ ملاصدرا وتحقیق در مبانی حکمت متعالیه در بین‌متأخران نظیر ندارد و آثار و مؤلفات او عمیق‌تر و تحقیقی‌تر از مؤلفات جمیع فلاسفهٔ اتباع ملاصدراست) مدتها در قزوین از آخوند ملاآقا استفاده کرده‌است و ازاو بعظمت اسم میبرد وبشاگردی او افتخار میورزد .

***

آخوند ملا عبدالله زنوزی م، ۱۲۵۷ بامر استاد از برای تدریس در مدرسهٔ خان مروی که در زمان فتحلی‌شاه ساخته شد به طهران مسافرت نمود و شروع به تدریس کتب علمی و فلسفی نمود ، ملا عبدالله در فلسفه از شارحان کلمات ملاصدرا واز پیروان مکتب اوست . چند حاشیه‌برمواضع مختلف اسفار و چند موضع از شوارق از او دیده شده‌است . دوکتاب تحقیقی درعلم الهی بروش‌ملاصدرا بفارسی نوشته‌است که نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های مهم طهران موجوداست . یکی انوار جلیه و دیگر لمعات الهیّه است‌این دوکتاب دارای عباراتی روان و سلیس است برخلاف نوشته‌های فارسی آقاعلی‌که بسیار معقداست .

آقا علی حکیم در کتاب بدایع‌الحکم از این دورساله مطالبی تحقیقی نقل‌نموده است و از پدر خود بوالد علامه تعبیر می‌نماید .

آخوند ملاعبدالله [1] مدتی درکربلای معلی بدرس آقاسیدعلی صاحب‌ریاض و

۱ـ آخوند ملاعبدالله در آذربایجان مسقط‌الراس خودمدتها درادبیات‌عرب کارمیکند بنحوی که بملاعبدالله نحوی مشهور میشود خلاصهٔ کلام‌آنکه ملاعبدالله یکی‌از دانشمندان جامع و برازندهٔ دورهٔ قاجار بشمار میرود . از حیث اخلاق و روحیات و آداب و سنن ازنوادر دهر خود بوده‌است . دراصفهان بدرس حجة‌ـ الاسلام نیز حاضر شده‌است .

سیدابراهیم قزوینی صاحب‌ضوابط‌الاصول‌رفته‌است و مدتی در قم بحوزهٔ میرزای قمی صاحب قوانین‌الأصول در اصول وغنائم در فقه حاضر میشد و سپس باصفهان مسافرت نموده متمحض در فلسفه شده و دراین‌رشته یکی ازمحققان حوزهٔ تدریس آخوند نوری بشمار میرود .

***

ملا اسماعیل اصفهانی م، ۱۲۸۱ هـ ق یکی از دانشمندان و شاگردان بنام بلکه از جهاتی بهترین شاگرد آخوند نوری بوده و حوزهٔ تدریس آخوند را در حیات استاد اداره میکرده‌است. دراین‌اواخر که آخوند ازکثرت سن دچار ضعف وناتوانی شدید شده‌بود شاگردان حوزهٔ فلسفه والهیات اصفهان برای استفادهٔ کامل بدرس ملا اسماعیل حاضر میشدند . ملااسماعیل‌بعداز فراغت از تدریس با شاگردان خود بدرس آخوند نوری میرفته‌اند .

حاج ملاهادی سبزواری و آخوند ملاآقای قزوینی م، حدود ۱۲۸۶ هـ ق . از این‌دسته بوده‌اند . بااین فرق که آخوندملاآقا بیشتر بحوزهٔ تدریس آخوندنوری حاضر شده‌است . بعقیدهٔ حقیر آخوند ملاآقا، خود ازحیث احاطه بمبانی ملاصدرا و تضلع در حکمت الهی در رتبهٔ آخوند نوری و ملااسماعیل اصفهانی‌است .

نگارنده اسفاری خطی دیده‌ام که یکی از تلامیذ ملاآقا بعضی از تقریـرات استادرا بعنوان «من‌افادات استاذناالمولی‌آقا قزوینی» در حاشیه ضبط کرده‌است . آنچه دراین حواشی دیدم مطالب تحقیقی‌ودرخور استفاده و حاکی از نهایت تسلط ملاآقا بر اسفار بود [1] .

۱ـ این‌نسخه از اسفار در کتابخانهٔ آقای حاج شیخ عباس طهرانی ساکن قم موجوداست . ↖

ملا اسماعیل حواشی بر شوارق دارد که عین عبارات آخوند را در مقام‌تحقیق مطالب ذکر کرده‌است . وی رساله‌یی که‌درجواب شیخ احمد احسائی تألیف کرده است بسیار عالمانه و تحقیقی‌است اگـرشحص وارد در فلسفه آن رساله‌را ملاحظه کند خواهددید که ملااسماعیل نظیر ملاصدرا مبانی فلسفی را برشتهٔ تحـریر در میآورد و شاید نتوان فرقی قائل شد [1] .

حاج ملاهادی م، ۱۲۸۸ هـ ق سبزواری . صاحب حاشیه براین کتاب وآخوند ملاآقای قزوینی از شاگردان همین ملا اسماعیل میباشند [2] .

* * * *

↙

عباس طهرانی ساکن قم موجوداست . یکی‌از شاگردان‌بزرگ آخوند ملاآقا مرحوم آخونـد ملایوسف حکمی قزوینی بود که از مدرسان حکمت الهی بشمارمیرفت.

۱ــ این رساله همان رد بر هفوات احسائی‌است بـرعرشیهٔ آخوند ملاصدرا . رسالهٔ ملااسماعیل کـه در حواشی عرشیه و اسرارالآیات چاپ شده‌است بـرخلاف توهم اغلب اهل علم ناتمـام‌است و فقط بـر قسمتهای اول کتاب‌است .

۱ــ آخوند ملاآقای قزوینی بیشتر بدرس آخوندنوری حضور بهمرسانیده‌است . وسایر اساتید آن‌عصر را درک نموده است .

آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استاد حقیر آقای‌حاج میرزا ابوالحسن ،قزوینی یکی از تلامید بزرگ ملااسماعیل‌است .

دانشمندان طبقهٔ بعداز ملاعبدالرزاق و فیض...
دورهٔ مولانا محمد صادق اردستانی و معاصــران او

دانشمندان و مدرسان علم حکمت ومعارف الهیه بعداز تلامذهٔ ملارجبعلی و فیض و فیاض و معاصران آنها ، که مرکزتدرس آنان شهر اصفهان بود عبارتند از : شیخ عنایت‌الله گیلانی و میر سید حسن طالقانی و مولی محمدصادق اردستانی م ـ ۱۱۳٤ ، و چندنفر دیگر از دانشمندان .

شیخ عنایت‌الله مدرس فلسفهٔ مشاء واز تلامیذ میرقوام حکیم و شاگرد مــلا رجبعلی و میر سید حسن طالقانی مدرس‌شرح فصوص محیی‌الــدین و کتب شیخِ اشراق بوده و شاید آقاسیدرضی و استاد او ملامحمدجعفر آباده‌ئی از تلامیذ مع ـ الواسطهٔ او بوده‌اند .

میرسیدحسن شاید ازتلامیذ ملاحسن‌لنبانی شارح مثنوی بوده‌است این‌ملاحسن (م . ۱۰۹٤) در فلسفهٔ اشراق ومشاء هردوماهر بوده‌است .

پسر او ملاحسین م. ۱۱۲۹ هـ ق ، از شاگردان مجلسی‌است که بین او وسید علی‌خان شارح صحیفه [1] مناقشاتی موجودبوده‌است. لـُنبــان ازمحلات اصفهان‌است ملاحسن اصلاً ازمردمِ دیلمان لاهیــجان است .

دربین این طبقه شرح‌حال آقامیرزا محمدصادق اردستانی روشن و خصوصیات

۱ـ رجوع شود بمقدمه **استاد همایی** بر **شرح مشاعر ملا صدرا** .

زندگی او معلوم‌است . افکار و انظار علمی اردستانی از مطالعهٔ آثاری‌که ازاو باقی مانده واضحست . میرزا محمدصادق رسالهٔ مختصری بفارسی در جعل نوشته‌است[1] معلوم‌است که وی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن می‌باشد ، دراین‌رساله کیفیت تقوم حقایق امکانیه بحق‌اول تقریرشده‌است و طریقهٔ او دراین مسأله همان طریقهٔ ملاصدرااست بدون کم و زیاد .

اثر دیگر ملامحمدصادق رسالهٔ حکمتِ صادقیه‌است : این رساله در نفس و قوای مادی و معنوی آن میباشد . از طرزتحریر و سبک‌تقریر مبانی معلوم‌میشود که ملامحمدصادق در حکمتِ ذوقیه وارد وبلکه متمایل باین‌حکمت میباشد .

ملامحمدصادق اردستانی قوای غیبیِ نفس را برخلاف مشاء مجرد میداند در این‌مسأله از کلمات ملاصدرا متأثر شده‌است ولی دراین مشرب پخته و محقق نیست درنحوهٔ پیدایش روح نه مبنای ملاصدرارا قبول‌دارد ونه ممشای قائلان به‌روحانی بودن نفس بحسب ذات و روحانیت آن به‌حسب بقاء را درحالتی که نفس باید یا روحانیةالبقاء والحدوث باشد و یاجسمانی‌الحدوث وروحانیّةالبقاء . لأن‌الحصر فی المقام عقلیٌ ولا یتصور شقٌ ثالث .

۱ــ این رساله را یکی از تلامید اردستانی بنام **محمدمهدی**بن هدایةالله بن محمد موسوی بعربی ترجمه نموده‌است . اصل و ترجمه در کتابخانهٔ طوس موجوداست .

۲ــ حکمت صادقیه نیز تقریر درس اردستانی‌است . به قلم ملا حمزه گیلانی . حقیر شفائی در کتابخانهٔ حضرت استاد علامه **فخرالحکماء المعاصرین** و **سیدالمجتهدین** سندنا فی‌المعارف‌الالهیه آقای **حاج‌سید ابوالحسن قزوینی** مدظله دیده‌است که از ملاحمزه حواشی برمواضع مختلف آن کتاب نقل شده‌است .

نسخه‌یی از حکمت صادقیه در مکتبهٔ آستان قدس رضوی ع موجوداست . ظاهراً نسخه ناقص باشد .
یکی‌از تلامید ملاحمزه ، ملامحمدعلی‌بن محـمدرضا ،براین‌کتاب مقدمه‌یی فاضلانه نوشته‌است .

در حکمت صادقیه مطالب ناتمام زیاد دیده میشود . نگارنده نقد مفصلی براین رساله نوشته‌ام که مستقلاً باید بطبع برسد.

ملاحمزهٔ گیلانی از تلامیذ میرزا محمدصادق‌است که بنابر نوشتهٔ حزین لاهیجی در اواخر محاصرهٔ اصفهان بدست افاغنه یعنی در سال ۱۱۳۴ م فوت کرده‌است .

***

حکما و دانشمندان بعداز طبقهٔ اردستانی : ملاحمزهٔ گیلانی م، ۱۱۳۴ و آقا میرزامحمد الماسی[2] م،۱۱۵٤ وملااسماعیل[3] خواجوئی م، ۳ ۱۱ و ملاعبدالله حکیم می‌باشند .

۱ـ هجوم افاغنه باصفهان از مصیبتها و بلایای فراموش نشدنی است که لطمه‌یی بزرگ بمردم ایران‌وارد ساخت . کثیری از دانشمندان بزرگ اسلامی دراین‌فتنه متواری شدند و کتب بسیاری در علوم مختلفه ازبین رفت . مطالعه تاریخ این واقعه خیلی دلخراش‌است . محمود افغانی بتحریك ملازعفران‌نام افغانی صوفی مرشد «خذله‌الله تعالی» آثار زیادی از معارف اسلامی شیعی‌را ازبین برد .

۲ـ **محمدتقی‌بن میرزا کاظم‌بن میرزا عزیزالله‌بن مولی محمدتقی مجلسی** گویا در فلسفه ملاصدرا پخته ووارد بوده‌است و شاید او منشأ ترویج افکار آخوند بوده‌است .

۳ـ **ملااسماعیل خواجوئی** بن محمدرضا ، علاءالدین محمد . مازندرانی م، ۱۱۷۳ هـ ق از مدرسین بزرگ و عالیمقام و از اعاظم علمای امامیه در عصر خودبوده‌است .

آقاجمال خوانساری رساله‌یی در حدوث عالم وتقریر زمان **موهوم** بنا بر مرام اهل جدل و کلام و رد بر حدوث دهری **میر داماد** و انتصار از مذاهب اهل‌جدال نوشت . **ملا اسماعیل** سخنان جمال‌المحققین را مردود می‌شناسد و بنحو اعلی و اتم برهان بربطلان قول او اقامه نمود ازاین رساله معلوم شود که‌ملا اسماعیل یکی از حکمای بزرگ و محقق عصر خودبوده‌است . ملااسماعیل رساله‌یی در رد بر وحدت وجود نوشته‌است و برخی از اقسام وحدت وجود راکه مختار جهال صوفیه‌است مردود دانسته‌است و احیاناً در برخی از موارد خلط مبحث نیز نموده ، مادرمنتخبات فلسفی و سیرفلسفهٔ اسلامی اززمان میر ←

دورهٔ این‌دانشمندان دورهٔ نُضج فلسفهٔ ملاصدراست میرزا محمد الماسی بیش‌از سایر معاصرین خود به‌فلسفهٔ مـلاصدرا توجه داشته‌است. برخی ازکتب وی را تدریس مینموده‌است . ملااسمعیل خواجوئی نیز ازکسانیست که ازفلسفهٔ آخوند متأثر شده و برخی از کتب او مانند شرح‌هدایه را تدریس مینموده‌است . پیدایش این‌دانشمندان و تمایل آنان بافکار مـلاصدرا زمینه‌را ازبرای ظهور آقامحمد بید آبادی و آخوند نوری فراهم نموده تـاآنکه بتدریج طالبان علوم عقلی متمحّض درافکار ملاصدراشدند بنحوی‌که ازبرای‌طالب فلسفه و معارف، کتب ملاصـدرا را کافی‌ازبرای درکِ حقایق دانسته بلـکه‌فلسفهٔ اورا رسماً بـر افکار و آراء شیخ رئیس و شیخ اشراق و دیگـران ترجیح‌دادنـد .

***

آقامحمد بیدآبادی م، ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ . بزرگترین شاگرد حوزهٔ تدریس ملا عبدالله حکیم م، ۱۱۶۲ هـ ق و ملااسماعیل‌و الماسی م، ۱۱۵۹ است . ملا محراب م، ۱۲۱۷ و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی م، ۱۲۰۲ نیز از تلامیذ فاضل و بارع حوزهٔ تدریس آقامحمد بیدآبادی‌هستند.

←

داماد ومیرفندرسکی تااین‌عصر میزان افکار و مقام ومرتبهٔ علمی این بزرگان را واضح و معلوم نموده‌ایم .

ملاحمزهٔ گیلانی دارای تألیفاتی نیز بوده‌است که ما اطلاع کافی از کمیت و کیفیات آثار او نداریم. نگارنده از ملاحمزه خواشی غیر مطبوع بر شفا دیده‌ام این حواشی بر شفای چاپ طهران نسخهٔ ملکی استاد اعظم آقای حاج‌میرزا ابوالحسن قـزوینی ادام‌الله‌حراسته با خطی زیبا نوشته شده‌است حقیر درنظر دارد کتابی در آثار دانشمندان حوزهٔ علمی اصفهان‌از زمان میر داماد تا اواخر قاجاریه تألیف نماید .

آقامحمد، مدرس کتب حکما خصوصاً کتب ملاصدرا بوده‌است . نگارنـــده حواشی اورا بر مواضع مختلف اسفار دیده‌ام یکی‌از معاصران آقامحمد که بیشتر به تدریس کتب عرفا می‌پرداخته‌است میرزا محمد علی میرزامظفراست که در سنه۱۱۹۸ چهره بنقاب خاك کشیده‌است . وی شرح‌فصوص و شرح حکمت اشراق را تدریس می‌کرده‌است و ظاهراً تصوف و عرفـــان‌ازطریق او به ملامحمد جعفر آباده‌یی وآقا سیدرضی مازندرانی و آقامحمدرضا قمشه‌یی رسیده‌است. او ازشاگردان مع‌الواسطهٔ میرسیدحسن طالقانی و او در عرفان از تلامیذ ملاحسن لنبانی م، ۱۰۹٤ شارح‌مثنوی است . میرسیدحسن و لنبانی هردو شرح‌فصوص را تدریس می‌کرده‌اند .

مرحوم اردستانی خود نیز از مدرسان نامی، هم درتصوف و هم در فلسفه‌است وبتدریس عرفان نیز اشتغال داشته‌است .

* * * *

در دوران بعداز میر داماد و میر فندرسکی و ملاصدرا غیـــر از کتب تحقیقی فلسفه و حکمت کتب عرفا از قبیل شرح فصوص و تمهیدالقواعد ابن ترکـــه و غیر اینها از کتب نیز تدریس میشده‌است .

عده‌یی از اهل دانش گمان کرده‌اند کتب عرفانی ازقبیل تمهیدالقواعد وشرح فصوص و مفتاح و مصباح‌الانس توسط حکما و فلاسفه‌یی که متعرض ترجمهٔ آنان شدیم تدریس میشده‌است مثل‌اینکه آقا محمد بیدآبادی را مأخذ نشر عـــرفانیات دانسته‌اند . این احتمال و گمان بکلی‌باطل‌و نادرست است . آقا محمد[1] همان کتب

۱ـ یکی از تلامید بزرگ **آقامحمـــد** مرحوم فقیه‌اعظم و فیلسوف و عارف مکرم **حاج ملامهدی نراقی**است .
←

ملاصدرا را درس میداده‌است و معلومات‌او و آخوند نوری و دیگران در عرفان همان مطالبی‌است که ملاصدرا در کتب‌خود خصوصاً اسفار بیان نموده‌است .

مبدء نشر عرفان کم و بیش همان ملاحسن لنبانی م، ۱۰۹٤ شارح مثنوی و میر سیدحسن طالقانی و میرزامحمدعلی میرزامظفر اصفهانی و ملامحمد جعفر آباده‌یی و آقاسید رضی مازندرانی «لاریجانی» بوده‌اند . دربین این‌دانشمندان آقاسیدرضی مازندرانی در عرفانیات از سایرین محققترو راسخ‌تر بوده‌است آقامحمدرضا شاگرد همین آقاسیدرضی‌است که در زمان اوتدریس عرفان باوج کمال رسید و اگر موانع پیش نمی‌آمد این علم رونق بیشترپیدامیکرد وشاید دانشمندانی نظیرکاشانی وقیصری بوجود می‌آمدند . علت عمدهٔ بی‌رونقی این‌رشته از معارف اسلامی خشکی ومخالفتهای بی‌اساس و بی‌ذوقی و کج‌سلیقگی علمای غیروارد در عقلیات است که قرون متمادی در حوزه‌های علمی خاصه و عامه مرسوم و احیاناً مخالفت با عرفان و فلسفه از شئون محسوب میشده‌است و چه‌بسا جزء علل قوام برخی از

→

این حاج‌ملامحمدمهدی در فقه و اصول و فلسفه و ریاضیات و علم اخلاق صاحب تألیفات تحقیقی‌است . آثار فقهی او مورد استفاده محققان از فقهااست . برخی ازآثارش درمعقول وفلسفهٔ الهی نمونهٔ استادی او در فلسفهٔ ملاصدراست و دراین رشته ازمحققان‌وراسخان بشمار میرود . درمباحث وجود تحقیقاتی حقیر از او دیده‌است که معتقداست از راسخان درفلسفه بوده . فرزند نحریر و علامهٔ او **حاج ملااحمد نراقی** در فنون نقلیه از علمای طراز اول عصر خودو در ریاضیات و فلسفه الهی بپایهٔ پدر نمیرسید .

ملااحمد دراستعداد و هوش و جودت ذاتی از نوابغ عصر خود بشمار میرفت و در جامعیت بین مراتب معقول و منقول و علوم ادبی نظیر پدر بزرگوار از نوادر روزگار بود .

حاج ملا مهدی و ملا احمد در ایران مرجعیت دینی و علمی داشتند و درایران دار فانی را وداع‌گفتند ودر نجف اشرف در جوار علی مرتضی ع ، در کنار دیوار بیرونی حرم مطهر مدفون شده‌اند .

مناصب بشمار میرفته‌است .
اخیراً تکفیر و تفسیق دانشمندان متخصص‌در عقلیات مبتذل وچه بسا موردطعن قرار گرفت اگرچه جماعت زیادی ازمعتقدین ومؤمنین بقواعد عقلی و عرفانی ازمراجع دینی بوده‌اند و در همین رشته‌ها حوزهٔ‌تدریس داشتند ولی این‌دانشمندان جهات مربوط به تقیه را مراعات مینمودند .

عجب آنکه برخی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان جمعی را تکفیر وجمع دیگری را که قائل بهمان اقوال و عقاید بوده‌اند کاملاً احترام مینمودند مثلاً خواجهٔ طوسی و میر داماد از کسانی هستند که بجمیع مبانی مهمهٔ فلسفه معتقدند و از مروجان و ارکان فنون عقلی میباشندمعذلك مورد تکریم و احترامند بعضی دیگر از علما بواسطهٔ اعتقاد بهمین مبانی تکفیرشده‌اند . این قبیل از تناقضات هم دیده میشود .

همانطوریکه ذکر شد قضیه تکفیر وافراط در مخالفت ائمهٔ حکمت و معرفت و متخصصان در فلسفه و عرفان تقریباً ازبین رفت ولی حوزه‌های گرمی هم که از برای تدریس علوم اسلامی وجود داشت‌بحد قابل‌اعتنائی گرمی و رونق خودرا از دست‌داد لذا زمینهٔ بوجودآمدن متخصص‌ماهر در علوم الهی هم تقریباً ازبین رفت .

* * * *

بیان تاریخ انتقــال حوزهٔ فلسفی و عرفانی
از اصفهان بطهران

بعداز آبادی طهران ، دانشمندان ازاطراف و اکناف باین‌شهر هجوم آوردند و کم‌کم طهران مرکز تدریس علوم اسلامی بخصوص علوم الهی گردید .

در زمان حیات آخوند نوری یعنی‌در اواخرعمر آخوند دربارقاجار ازآخوند نوری دعوت نمود که در مدرسهٔ خان مروی تدریس کند. آخوند یکی ازشاگردان برجستهٔ خودرا بنام آخوند ملاعبدالله زنوزی تبریزی بطهران فرستاد آخوند ملا عبدالله فرزند مستعدی داشت که درطهران‌متصدی تدریس بزرگترین حوزهٔ فلسفه‌و علم اعلی شد. این شخص همان آقاعلی مدرس و حکیم بزرگواری‌است که یکی از بزرگترین مروجان حکمت متعالیهٔ مــلاصدرا بود . ملاعبدالله زنوزی مــدتی در طهران تدریس نمود و در سال ١٢٦٤ ﻫ ق‌از دنیا رحلت کرد .

آقامحمدرضا قمشه‌یی اصفهانی م، ١٣٠٦ هجری قمری نیز از کسانی‌است کـه از اصفهان بطهران آمد و حوزهٔ تدریس گرمی داشت .

آقامحمدرضا از کسانی‌است که با کمال سهولت و نهایت تسلط شفا و اشارات وسایر کتب حکمای مشاء را تدریس می‌نمود و در تدریس کتب شیخ اشراق و صدر المتألّهین استاد ماهر و متخصص بود ودرعرفانیات و تدریس شرح فصوص و تمهید القواعد و مصباح‌الانس و فتوحات مکیه‌بی‌نظیر بوده‌است .

بعقیدهٔ حقیر آقامحمدرضا در عرفانیات بعداز اتباع محیی‌الدین مانندقونوی و قیصری و کاشانی و اتراب آنها مهمتر از دیگران و برجامی و امثال او ترجیح دارد ونمونه‌یی از قدما ومحققان درعرفان‌و از حیث جامعیت در مراتب علوم الهیه ازحکمت مشاء و اشراق و فن تصوف براتباع بزرگ محیی‌الدین ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود بشمارمیرود.درسلوك و مقامات شهود و مراتب کشف سرگذشتی حیرت‌انگیز داشته ودرعرفانیات اهل نظر و تحقیق‌است و صرفاً مقرر کلمات عرفا نبوده‌است .

حکیم معاصر او آقا علی حکیم نیز در حکمت متعالیه وتحقیق مبانی ملاصدرا صاحب‌نظراست و بعقیدهٔ نگارنده او ازآخوند نوری و ملااسماعیل درب‌کوشکی و ملاآقای قزوینی محقق‌تراست و در زهدوانعمار در تألّه و تحقق درالهیات درعداد عدهٔ معدودی از راسخان در علم الهی‌بشمار میرود .

آقا علی حکیم از تلامیذ آخوند ملاآقا و ملاعبدالله و ملامحمدجعفر لنگرودی وملااسماعیل و آقامیرزا حسن‌نوری و ملامصطفی قمشه‌یی «مصطفی‌العلماء» است . آخوند ملاغلامحسین تبریزی زنوزی که‌در علوم ریاضی از اساتید بشمار میرود برادر کوچك آقاعلی حکیم‌است آخوندملاغلامحسین در عنفوان جوانی چهره به نقاب خاك کشیده‌است . میرزا جهان‌بخش‌منجم استاد اساتید طهران در نجوم از تلامیذ اوست آقامیرزا حسن نوری اکبراولاد آخوند نوری صاحب رسالهٔ اسفار اربعه در سلوك و حواشی بر شوارق واسفار از مدرسین علوم معقول بعد از آخوند نوری و از معاصران ملا محمدجعفر لاهیجی شارح مشاعر و مؤلف تعلیقات بر الهیات تجرید و ملااسماعیل درب‌کوشکی و آقامیرزا حسن چینی استاد

میرزا ابوالحسن جلوه و حاج میرزا محمدحسن شیرازی زعیم شیعه بعد از شیخ انصاری و آقا سید یوسف مازندرانی«اعمی» و آقا علی اصغر همدانی و آقا میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفربن‌محمدحسین اصفهانی و آخوند ملا حسن نائینی و آقاسیدرضی لاریجانی وآقامحمدرضا قمشه‌یی و آخوند ملاعبدالله زنوزی و آخوند ملا آقای قزوینی‌است .

برخی آقامیرزا حسن نوری را در ذکاوت و استعداد فطری بر پدر ماجدخود آخوند نوری ترجیح داده‌اند . آقامیرزاحسن چینی با آقا میرزا حسن نوری در یکدرجه محسوب میشوند با این‌فرق که‌چینی در حسن بیان و تقریر مطالب مقدم بر نوری بوده‌است .

ملاحسن نائینی «رض» از مدرسان مهم فنون عقلی و نقلی بود و در جمیع شعب فلسفه از ریاضیات و فلسفهٔ الهی وعرفانیات تدریس مینمود . در زهد و ورع وکشف وشهود و کرامت و خرق عادات احوالی حیرت‌انگیز داشته‌است . «رجوع شود به مقدمهٔ استاد بارع آقامیرزا جلال‌الدین همایی بر شرح مشاعر ط۱۳۴۲ ه ش وجغرافیای شهر اصفهان بکوشش دکترمنوچهر ستوده . ازانتشارات دانشکدهٔ ادبیات طهران تألیف میرزاحسن‌خان فرزندمحمدابراهیم‌خان تحویلداراصفهان معاصر محمد شاه قاجار»

مرحوم میرزامحمدحسن شیرازی شاگرد شیخ انصاری مرجع عالیقدر تشیع که در جودت فکر و کثرت تحقیق و تدقیق‌بی‌نظیر بود . تحصیلات اولیه خودرا در اصفهان نمود بلکه در همان اصفهان از مدرسین‌بزرگ محسوب میشد. در علوم‌عقلی ازتلامیذ میرزا حسن چینی و میرزا حسن‌نوری‌است و در علوم منقول دراصفهان به

درس مرحوم آقامیرسیدحسن مدرس اصفهانی «قده» حاضر شده‌است .

مؤلف کتاب‌جغرافیای‌اصفهان ازآقامحمدرضا بیش‌از دیگران تجلیل نموده و نوشته‌است : «مدتی دراصفهان تدریس نموده از بقیهٔ قدما همین یکنفر موجود میباشد . .... در مراعات آداب و سنن شرع و ادای واجبات ومستحبات و ترك مکروهات و مواظبت برنوامیس دین چنان‌محکم و استوار بود که‌گوئی سلمان عصر و ابوذر زمان‌است» .

آقامحمدرضا در اوائل عمر جزء متمکنین بشمار میرفت در مجاعهٔ ۱۲۸۸ همهٔ دارائی خودرا صرف مستمندان نمود چون قسمتی از املاك او را صاحبان قدرت تصرف نمودند ازبرای گرفتن حقوق‌خودبطهران آمد و در همانجا ساکن شد .

محل سکونت وتدریس او مدرسهٔ صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی طهران بود .

آقامحمدرضا و آقامیرزا حسین سبزواری تلمیذ حکیم سبزواری و آقامیرزا ابوالحسن جلوه م، ۱۳۱۲ هـ ق و آقا علی حکیم م، ۱۳۰۷ هـ ق از کسانی هستند که بعداز آخوند ملاعبدالله زنوزی طهران رامحل تدریس خود قرار دادند . معروف است آقامیرزا ابوالحسن جلوه از برای استفاده از محضر حاجی سبزواری از اصفهان بقصد مسافرت به سبزوار حرکت‌نمود و در طهران توقف کرد و در مدرسه دارالشفاء ساکن شد و اغلب کتب شیخ‌راتدریس می‌نمود. تا قبل‌از توقف آقامحمد رضا درطهران آقامحمدرضا را بر حاجی‌سبزواری رسماً ترجیح می‌داد .

اغلب اساتید بعداز آقامحمدرضا و جلوه و آقاعلی حکیم محضر هرسه استاد را درك کرده‌اند . آقامیرزا حسین سبزواری‌هم همزمان باتدریس این سه‌نفر، مدرس

رسمی بوده و جمیع فنون حکمت وفلسفه‌را تدریس می‌کرده‌است . بر شرح چغمینی و مفتاح‌الحساب و شــرح نفیسی حواشی‌نوشتــه‌است . در طب و هیئت و نجوم و ریاضیات و طبیعیات استادمسلم عصر خودبشمار میرفته‌است .

**

بر ما معلوم نشد که در عصر ملاصدرا و قبل‌از او درحوزه‌های علمی ایران از قبیل اصفهان و شیراز شاخص در تدریس‌عرفانیات چه‌کسی یا چه‌کسانی بوده‌انــد؟ بعداز تفحّص و تتبع و کنجکاوی زیاد اساتید عرفان طبقهٔ بعداز ملا صدرا را تـا اندازه‌یی بدست آوردیم و بیان نمودیم واین معنی‌را روشن ساختیم و در این‌اعصار درهرعصری یکی‌دونفر مدرس عرفان بوده‌اند. سایرین انواع‌علوم حکمیه‌را تدریس مینمودند .

اساتید و مدرسان بعداز آقاعلی و آقامحمدرضا و میرزای جلوه و آقا میرزا حسین سبزواری و ملااسماعیل سبزواری شاگرد دیگر حاج‌ملاهادی مدرس وساکن مدرسهٔ امیرکبیر آقامیرزاتقی‌خان فراهانی معروف بمدرسهٔ شیخ‌عبدالحسین طهرانی واقع دربازارچهٔ پاچنار فعلی عبارتنداز: آقامیــرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و حیدرقلیخان قاجار و جمعی دیگرولی‌شاخص تلامذه‌آقاعلی وآقامحمد رضا ومیرزا ابوالحسن همان میرزاحسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم رشتی است.

بااین فرق که آقامیرزا هاشم در عرفان و الهیات و حکمت اشراق و آقامیرزا حسن در حکمت نظــری اشارات و شفا وریاضیات وطب بر دیگری ترجیح داشته‌اند اگرچه هرکدام جمیع شعب علوم فلسفی‌راتدریس مینمودند . آقامیرزا حسن در طب

وطبیعیات استاد ماهرومتبحر ودرریاضیات‌از مدرسان معروف بود . بر روی‌هم‌رفته آقامیرزاحسن از آقامیرزا هاشم جامعــتر بوده‌است .

حاج ملاهادی سبزواری م، ۱۲۸۸ .همان‌طوری که بتفصیل بیان‌خواهد شد از تلامیذ ملااسماعیل درب‌کــوشکی بود وآخوند نوری را هم درك کرده‌است مدتی مقدم بر اساتید طهران و مدتی مقارن بــازمان آنها تدریس مینموده و محل حوزهٔ تدریس او همان شهر سبزوار بوده‌است ودر سبزوار شاگردان زیادی تربیت کرده است . تلامیذ مهم آقامیرزاهاشم و آقامیرزا حسن عبارتند از : آقامیرزا محمدعــلی شاه‌آبادی ، آقامیرزا مهدی آشتیانی وآقامیرزااحمد آشتیانی و آقامیــرزا محمود آشتیانی ، آقامیرزا سید ابوالحسن‌قزوینی‌وحاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی وآقاسیدحسین بادکوبه‌یی .

مرحوم آقامیرزا شهاب‌الدین نیریزی و آقامیرزا علی‌محمد حکــیم اصفهانی و آقامیرزا صفا شاعر و عارف معروف و آقامیرزامحمود قمی و حاج فاضــل رازی از اعاظم تلامیذ این طبقه از اساتید بشمار میروند . آقامیرزا علی‌اکبر یزدی که اواخــر در قم ساکن بود و همان‌جا فوت نمود از تلامیذ جلوه و آقاعلی و آقا محــمدرضا بشمار میرود و در علوم ریاضی از سایر علوم راسخ‌تر بود .

مرحوم آقامیرزا علی‌محمــد اصفهانی متخلص بحکیم از اعاظم تلامیذ آقامحمدرضا و آقاعلی حکیم است که در فنون حکمیه ماهر بود و از اساتید این‌فنون بشمار میرفته‌است . بواسطهٔ کسالت مــزاج و ابتلای بکج خلقی ناشی از ضعف عمومی و خون‌ریزی‌دائمی کمتر از محضر او استفاده علمی شده‌است لذا اساتید طبقهٔ بعداز او همه از تلامیذ آقامیرزا هاشم‌و آقامیرزا حسن میباشند . علاوه بر این او در این فنون هرگز بمرتبهٔ آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم‌نمیرسید .

حکیم صفا نیز در فنون حکمی: فلسفه و عرفان، متخصص و در جودت فهم و ذوق سرشار از عجایب

←

جهانگیرخان قشقائی م، ۱۳۲۸ هـ ق استاد آقاشیخ محمدحکیم خـراسانی م، ۱۳۵۵ هـ ق «گنابادی» از تلامیذ آقامحمدرضا و ملاعبدالله حکیم ساکن اصفهان‌است

←

دوران بشمار میرود . صفا از تلامیذ آقامحمدرضا و آقاعلی مدرس‌است . مدتها در طهران و مشهد بـه ریاضات پـرداخته‌است . قبل‌از مسافرت بمشهـد درطهران شرح فصوص و اشارات را تدریس مینمود .

حکیم در مشهد و حتی چندسال قبل‌از انتقال به مشهد درس و بحث را بکلی ترك نمود و صرفـاً به ریاضـات شرعیه پرداخت خصوصاً در مشهد تمایل اوبانزوا شدت یافت و بکلی از خلق پرهیز مینمود. دو سه سال آخر عمر مبتلا به نسیان شد . برخی نوشته‌اند که حکیم در اواخرعمر مبتلا بجنون یا شبـه جنون گـردید .

حکیم صفا در ذوقیات و عرفانیات جزء نـوادربشمار میرود . اشعار دلپسند او حاکی از ذوق سرشار و احاطـهٔ او بمراتب تصوف و عرفان است . این‌مردبزرگ در عقاید حقه‌ٔ شیعه متصلب و با انغمـار در عرفان و تصوف کوچکترین انحراف علمی در عقاید ازاو ظاهر نشده‌است . گویند اشعاری که در مدح ائمهٔ می‌سرود در جلو ایوان مقصوره مقابل حرم مطهر امام‌هشتم می‌ایستاد و باکمال خضوع و خشوع آن‌اشعاررا قرائت می‌کرد . ازاوست :

ولی‌الله من آن هشتم اقـطاب وجـود   که فضای‌حرمش خانهٔ احسان من‌است
مـن سپاهانیـم اما بخـراسان ویـم   عقل حیـران من و کار خراسان من‌است

حکیم صفا دارای دیوان شعری‌است که شاعر فاضل گرانمایه آقای سهیلی خوانساری آن را تصحیح و بطبع رسانیده‌است . اشعارش حاکی از سوزوگدازو جذبه و شوق و وجد و حال گوینده است . برخی از مراتب و مقامات عرفانی را بسبك شیخ شبستری‌شرح و بسط داده‌است ازاین اشعار استادی وی در تصوف و عرفان ظاهراست . حقیر در شرح برخی ازمشکلات عرفانی از اشعار او استفاده نموده‌است . از جمله در کیفیت ختمیت ولایت و بیان حقیقت این‌معنی و رفع تناقض از کلمات اعلام فن . بعقیدهٔ این بنده، حکیم صفا «میرزاصفا» در عرفانیات راسخ واز عهده تدریس فصوص و مفتاح و سایر کتب عرفانی برمیآمده‌است و دراین‌قبیل از معارف از راسخان و محققان و متضلعـان بشمار میرفته‌است .

از اوست :

چنین دانم که محیی‌الدین اعراب   کند دعـوی ختمیت در این بـاب
دگر خود گوید او عیسی‌بن مریم   ولایـت را بـود زیبنده خـاتـم
علـی کـو اولـیـارا هست آدم   ولایـت را بـود خـتـم مسلـم
دگر خاتم بود مهـدی بهر حـال   که جز مهدی نداند دفـع دجال
حقیقت نیـست غیر ذات وحـدت   خـدا پیداست در مرآت وحـدت

←

ازتلامیذ آقامیرزا هاشم وآقامیرزاحسن و آقامیر شیرازی فقط آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محــمود آشتیانی وحاج میرزا ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا محمدعلی شاه‌آبادی و آقاسیدکاظم عصار طهرانی اکنون درقید حیاتند .

اغلب تلامیذ آقامیرزاهاشم در عرفانیات نیز ماهر بوده‌اند بنحوی که اگــر موانعی پیش نمی‌آمد تصوف و عرفان اسلامی اعتبار گذشته را بدست میآورد ولی افسوس که حقایق و معارف همیشه دستخوش حوادث قرار میگیرد و استیــلای صاحبان قدرت ظاهــری منشأ ازبین‌رفتن حقایق و معارف و آشنایان‌بآنان می گردد.

←

بجزحق خویش‌را درجستجونیست — بعالم جسته‌ام من غیــر او نیست
تو گر بر دیده‌ٔ مجنــون نشینی — بجــز دیــدار لیلی را نه‌بینــی
من و مجنون دو هم‌سیر پریشیم — دو عــاشق‌پیشه‌ٔ فرخنــده‌کیشیم
هدف معشوق و ما تیــر شهابیم — بــه پیکــان طــلب پــر عقابیــم

اکثر شاگردان آقامحمدرضا قده طبع‌شعر داشتند . از جمله همین حکیم صفا که خود در شعر سبك مخصوصی دارد ، برادر اوآقامیرزا علی‌محمــد نیــزشاعر بود . آقامیرزا محمود قمی نیز طبع شعر داشته است . مرحوم آقامیرزا محمود در حکمت و عــرفان‌استاد مسلم بود ولی تنگدستی و فقر چنان اورا مبتلا ساخته بود که حوصله‌ٔ تدریس و تدقیق و غــور درعلمیات را بکلی ازاو سلب نموده بوده‌است .

مرحوم آقامیرزا علی‌محمد برادر میرزا صفــا ازمردم فریدن و چهارمحال اصفهان‌است . شاید قریب یکسال در نجف اقامت نمود و درآنجا حکمت تدریس‌مینمود و مورد تعدی واقع‌شد . این اواخر در مدرسه‌ٔ سپاسی تدریس مینمود ، طبع شعر هم داشت . دیوانی‌ازاو باقی‌است ولی در این فن بمرتبه‌ٔ برادر خــود میــرزا صفا نمیــرسید .

آقای حسین نواب شرح‌حال مختصری از او درمجله‌ٔ یغما نوشته‌است . این ترجمه معرف کامل این حکیم نیست. باید یکنفر متخصص در فلسفه و عرفان‌که درس اورا درك کرده‌باشد مقامات علمی ومعنوی اورا آنطوری که بوده‌است بیان نماید . نمیدانم چه‌انگیزه‌ای درنهاد بعضی‌ازمردم این‌مرزوبوم موجوداست که میخواهند برای هر مرد بزرگی یك انحراف روحی که‌بخیال خودشان جزء مقامات بشمار میرود پیــدا کنند مثل‌اینکه ایشان در شرح حال مــرحوم حکیــم‌نوشته‌اند : نه نماز میخواند و نه مردم را اذیت‌میکرد نه روزه میگرفت و نه .... مثل‌اینکه نمازنخوانــدن و دروغ نگفتن از محسنات‌است .

دراین‌عصر که وسائل پیشرفت علوم بحمدالله‌تعالی فراهم‌است امیدواریم پیداشوند اشخاصی که عمر خودرا وقف تحقیق درعلوم حکمیه و عرفانیات نموده و آثـار گذشتگان را احیا نمایند .

**

مرحوم آقامیرزاهاشم گیلانی اشکوری در اصول و فقه، از قرار نقل مرحوم دانشمند گرانمایه آقای حاج میرزا فضل‌الله خان آشتیانی «رحمه‌الله م، ۱۳۸۲ هـ ق» مستشار سابق دیوان عالی تمیز (که‌خود ازتلامیذ آقامیرزاهاشم وآقامیرزاحسن و در فقه‌واصول شاگرد مرحوم‌مجتهد ومدرس نامدار عصر قاجار آقامیرزا حسن‌آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق بودند) شاگرد مرحوم فقیه و اصولی‌متبحر آقاسیدعلی صاحب‌حواشی بر قوانین‌الاصول میرزای قمی بود ومدتی‌در قزوین بدرس او حاضر شده‌است . این آقاسیدعلی جدّ اُمّی استادحقیر آقامیرزاسیدابوالحسن قزوینی مدظلـه می‌باشد . سیدعلی از تلامیذ شیخ‌انصاری و آقاسیدحسین تُرك بود و از اساتید بسیار بزرگ درفقه اسلامی و اصول فقه‌بشمار میـرفته‌است .

جهانگیرخان قشقائی معاصر بود با آخوند ملاحسین کاشی مدرس معروف که در فقه و اصول و کلام و فنـون حکمت مدرس رسمی بود . استادعلامه آیة‌الله‌ـ العظمی آقای حاج آقاحسین بـروجردی (استاد حقیـر در علوم نقلی) در فنـون حکمیه از تلامیذ معروف آخوند کاشی وجهانگیرخان‌است . استاد بزرگوار معاصر جناب آقای حاج‌آقارحیم اربـاب ساکن اصفهان (مدظله) از تلامیذ مرحوم خان و آخوند کاشی‌است ویکی‌دیگر ازشاگردان مرحوم خـان مرحوم آقـا شیخ اسدالله

قمشه‌یی است که در شعر «دیوانه» تخلص‌مینمود و ازمدرسان حکمت بشمار میرفت.

عاقل اگرچه عاقبت از جوی بگذرد اما مسلّم‌است که دیوانه‌وار نیست
خوشترزروزگارجنون‌روزگارنیست نیکوتر از دیـار محبت دیار نیست

یکی از تلامیذ مهم آقا علی مدرس.و آقامحمدرضا و جلوه ، مرحوم آقامیرزا محمدباقر اصطهباناتی شیرازی‌است که‌بعداز تحصیل علوم نقلی و عقلی در طهـران بعتبات عالیات مسافرت نمود ودر سامرّاء باصحاب مرحوم سیدالأساتیـد آقامیرزا حسن شیرازی «رض» پیوست . آقامیرزامحمدباقر جزء مقربان میرزای بـزرگ و مورد مشورت آنمرحوم بود در طهران به‌حوزهٔ درس مرحوم آقامیرزا محمدحسن آشتیانی نیز حاضر شده‌است .

مرحوم حکیم بزرگوار و فقیه و اصولی محقق حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در عقلیات از تلامیذ اصطهباناتی‌است .

آقا میرزا محمد باقر در کلمات ملا صدرا و روش اشراق از اساتید بنام عصر خود بود و بیشتر بآقاعلی حکیم توجـه‌داشت . شاگرد او حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در عقلیات ماهر و درفقه و اصول‌و احاطه بر کلمات اعلام ودقت‌نظر وکثرت تحقیق در متأخرین کم‌نظیراست . مرحوم‌حاج شیخ محمدحسین علاوه بر تـدریس علوم نقلی «فقه و اصول» فلسفهٔ الهی نیزتدریس مینمود و علاوه بر تألیفات ممتّع وجامع در علوم نقلی رساله‌یی در معـادجسمانی و یکدوره فلسفه بروش منظومهٔ حاج‌ملاهادی تألیف نموده‌است .

استاد خقیر در علوم عقلی استاد محقق آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی

تبریزی نزیل قم در علوم نقلیه از تلامیذحاج‌شیخ محمدحسین‌است وبدرس‌مرحوم حاج‌میرزا محمدحسین نائینی نیز حاضـــر شده‌است .

***

دراین اواخر (اواسطعهد قاجار) که‌طهران بزرگ شد و مرکزیت مسلم پیـــدا نمود حوزهٔ علمیهٔ اصفهان مرجعیت‌سابق‌را از دست داد . مرحوم میرزا عبدالجواد حکیم و بعداز او مرحوم خان و آقاشیخ اسدالله وآخوند کاشی و تلامیذ خـــان و کاشی : آقاشیخ محمدحکیم مدرس‌رسمی‌بود دراین‌ادوار ده‌ها استاد بزرگ ومحقق در طهران تدریس مینمودند .

اساتید علوم معقول بتدریج اصفهان‌را ترک نمودند و علوم نقلیه تا این اواخر رواج کامل داشت و اساتیدبزرگی نظیرآقا میرزا محمدصادق ایزدآبادی کـــه در تحقیق و تدقیق و احاطه بکلمات فقهـــا واصولیین ، هم‌رتبهٔ اساتید نجف بود در این‌شهر تدریس مینمود[1] و قبل از او وبعداز او دانشمندانی بودند که دارای حوزهٔ علمی بودند[2] .

حوزهٔ طهرن در اواسط قاجار رونق گرفت . آقامحمدرضا وآقامیرزاابوالحسن

۱ـ در شهر اصفهان جماعت زیادی از علما و مجتهدین از تلامید اساتید نجف دراین عصر وجود داشتند که بتدریس می‌پرداختند. برخی ازآنها دارای نفوذ کلام‌عجیبی بودند .

یکی از اساتید برجستهٔ معاصر **آقامیرزا محمدصادق** ، مرحوم **آقامیرزا سید علی «لب‌خندقی»** یزدی بود که درسن ۲۸ سالگی از محققان بشمار میرفت واز بهترین تلامید **آقاسیدمحمد فشارکی** واصفهانی‌بود که در اوائل جوانی به‌یزد مراجعت نمود و در همانجامتوطن شد .

۲ـما از ذکر انحلال حوزه‌های بزرگ و ازبین‌رفتن اساتید محقق خودداری مینمائیم .

این‌امر علل متعددی دارد که ذکر آنها فائده‌یی ندارد .

و قبل‌از آنها آخوند ملاعبدالله طهران رامرکز قرار دادند و برخی از تلامیذ حکیم سبزواری نیز درطهران ساکن شدنـد .

علاوه بر علوم عقلیه بازار علوم تقلیه نیز رواج کامل یافت ، اساتید بزرگ و فقها و مجتهدین متبحرّ در این شهربزرگ‌دارای حوزهٔ علمی بودند .

مرحوم حجةالاسلام کنی در اصول از شاگردان صاحبِ فصول و در فقه از تلامیذ صاحب جواهر ، مجتهد بـزرگ وزعیم تشیُّع در طهران ساکن بود .

قبل از او مرحوم فقیه و اصولیِ محقق و جامع و متبحر ، آقامیرزا محـمد مجتهد «اندرمانی» متولی مدرسهٔ خان‌مروی دراین‌شهر مرجعیت داشت و مورد تصدیق فقهای بزرگ نجف بود ، درکثرت‌هوش و ذکاء و تحقیق و جـودتِ ذاتی داستانهای حیرت‌انگیز از او نقل شده‌است ؛ شیخ انصاری از او تعبیر بـه جناب حجةالاسلام حاج میرزا محمد مجـتهد«اندرمانی» نموده‌است . با آنکه ازشیخ تعبیر بشریعتمدار و ملاذ الأنام مینمودندحاج‌میرزامحمد درنبوغ و استعداد ذاتی ردیف شریف‌العلما و شیخ و سعیدالعلماءبـود .

مرحوم فقیه محقق حاج میرزا ابوالقاسم نوری طهرانی کلانتـری ، صاحب تقریرات شیخ در مباحث الفاظ از تلامیذدرجهٔ اول شیخ انصاری در طهران بود وحوزهٔ تدریس داشت .

آقامیرزا ابوالقاسم در معقول از تلامیذ آخوند ملاعبدالله زنوزی‌است فرزند او حاج میرزا ابوالفضل طهرانی صـاحب‌دیوان : دیوان اشعار بعربی ، شاگرد آقا میرزا حسن آشتیانی و آقامیرزا محـمدحسن شیرازی و در عقلیات از تلامیذ آقا محمدرضا و آقامیرزا ابوالحسن جـلوه‌و آقاعلی حکیم‌است .

مرحوم حاج میرزا محمد حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق، شاگرد شیخ‌انصاری از مجتهدین درجهٔ اول عهد قاجار و ازمحققان و مدرسان بزرگ عالم تشیُّع در عصر خود بود و در احاطهٔ بمسائل فقهی‌و اصولی و جودت تقریر و بیـــان مشهور است و شاگردان زیادی تربیت نمود .

مرحوم حاج شیخ فضل‌الله شهید نوری مصلوب در رجب ۱۳۲۷ هـ از اساتید علوم منقول ، از تلامیذ میرزای آشتیانی‌ومیرزای شیرازی و میرزای رشتی و از مدرسان عالیقدر عصر خود بود . دراحاطه‌بمسائل فقهی و استعداد ذاتی و جـــودت انتقـــال کم‌نظیر بود .

مرحوم حاج شیخ عبدالنبی نوری در معقول از شاگردان میرز آقاعلی‌مدرس بود ، ایشان ۱۶سال بدرس آقاعلی حاضرشده‌است. درمنقول ازتلامیذ حجةالاسلام کنی و آقامیرزا ابوالقاسم نوری و آقامیرزا حسن آشتیانی بود . مرحوم حاج سید عبدالکریم مدرس داماد حاج ملا علی کنی‌از مدرسین بنام علوم نقلی و عقلی بود که در زهد و ورع و توجه بحق از خواص‌علمای امامیه و در احاطهِ بمراتبِ معقول و منقول کم‌نظیر بود . اغلب اساتید فعلی‌طهران شاگرد او بودند .

مرحوم آخوند ملامحمد آملی در عقلیات از شاگردان آقاعلی حکیم و در نقلیات تلمیذ مرحوم آقامیرزا حسن آشتیانی بود که در سال ۱۳۳۷ درگـــذشت . آخوند آملی بر شرح شمسیه حواشی عالمانه‌یی نوشته‌اند که چندبار بطبع سنگی رسیده‌است . آثار دیگری نیز دارنـــد

آقای حاج شیخ محمدتقی آملی ساکن طهران فرزند برومند آخوندآملی‌است واز علما و فقها و دانشمندان جامع ساکن‌طهرانند و از اساتید بزرگ معقول ومنقول

میباشند و در رشته‌های فقه و اصول تألیفات باارزشی دارند .

مرحوم حاج سید ابوطالب زنجانی ساکن طهران در عقلیات از تلامیذ مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و در شرعیات ازشاگردان آقاسیدحسین ترك کوهکمری بود

***

شاخص مدرسان فلسفه و عرفان در طهران ؛ بعداز طبقهٔ آقاعلی و آقامحمد رضا و آقامیرزا حسین سبزواری ... آقـامیرزا هاشم رشتی ، م.۱۳۳۲ هـ ق و آقا میرزا حسن کرمانشاهی ، م. ۱۳۳۷ هـ ق وحاج شیخ عبدالنبی طهرانی‌نوری وآخوند ملامحمد آملی و آقامیرزا شهاب‌الـدین‌نیریزی و آقامیرزا محمود قمی و حـاج فاضل رازی طهرانی و آقامیرزا علی‌محمدحکیم و آقامیرزا علی‌اکبریزدی و چندنفر دیگر بودند .

این اساتید ، شاگردان زیادی تربیت‌کردنـد ولی عواملی پیش‌آمد کـه این شاگردان باطراف و اکناف پراکنده‌شدندو حوزه‌های علمی؛ بعللی رو بـانحطاط رفت ، و کم‌کـم حوزه‌های علمی ضعیف‌شد و حوزه‌های فلسفی و عرفانی ازرونق قدیم افتاد [1] .

شاگردان مهم این طبقه از اساتید عبارتند از آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی

۱ـ ما در تاریخ فلسفه و تصوف اسلامی «مقدمه بـر منتخبات فلسفی و عرفانی از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه» مفصل و مبسوط ترجمه‌یی از عرفاو حکمای اسلامی تهیه نموده‌ایم .

تاریخ فلسفهٔ اسلامی و سیرآن بعداز ملاصدرا ومیرفندرسکی و میرداماد بسیار مبهـم بود . اکثـر اهل اطلاع نیز نحوهٔ سیر فلسفه را نمیدانند .

قده ، و آقامیرزا احمد آشتیانی ، دام‌ظله،وآقاسیدکاظم[1] عصار طهرانی ، مدظله ، و آقامیرزا مهدی آشتیانی ، قده ، و آقامیرزا محمود آشتیانی ، مدظله ، و آقاشیخ محمدتقی آملی ، مدظله ، و آقای حاج‌میرزا ابوالحسن قزوینی.، ادیمت‌ظلاله ، و آقاسیدحسین بادکوبه‌ای ، قده ، و آقابزرگ حکیم مشهدی شهیدی ، قده ، و آقا شیخ‌اسدالله یزدی متوفای در مشهد ومصحح شرح حکمت‌الاشراق سهروردی ، تألیف علامهٔ شیرازی . و حاج شیخ‌مهدی‌امیرکلاهی مازندرانی ، قده .

***

شهرستان قم از قدیم مرکز علما وفقها و محدثان اسلامی بود ولی در زمان مرجعیت عامه مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مرکز تجمع اعلام و افاضل و بعداز او محل سکونت مراجع‌تقلید شیعه گردید . حوزهٔ قم بدست‌این عالم ربانی تأسیس شد و نیت پاك او سبب‌بقاء این مهد علمی گردید . اکثر مردم از وجود افاضل و طلاب جامع و نامدار قم غفلت دارند ونمیدانند چه بزرگواران و عالمان مطلع ومتقی دراین جوزه‌ها وجوددارند .

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم از اساتید مسلم عصر خود در فقه و اصول و علوم شرعی بود . تحصیلات عالیهٔ آنمرحوم درنجف‌اشرف و سامرّاء است ؛ مدتها

۱ـ یکی از متون انتخابی حقیر چند مسألهٔ مهم ازاستاد علامه فیلسوف و مجتهد کم‌نظیر آقای **سیدکاظم عصار** است . رساله‌یی در وحدت وجود و رساله‌یی‌در «بدا» از آثار جناب آقای عصار انتخاب نموده‌ایم

آقای عصار از تلامید مرحوم **آقامیرشهاب نیریزی شیرازی** است . مرحوم آقامیر در تسلط‌بافکار **ملاصدرا** کم‌نظیراست. مرحوم **آقامیرزا هاشم** بنا بنقل‌آقای عصار و مرحوم **آقامیرزا مهدی آشتیانی** قده، فرموده بود آقامیر در احاطه بافکار ملاصدرا دربین‌معاصران بی‌نظیراست . اگر ملاصدرا در این عصر زنده بود معلوم نبود کتب خودرا بهتراز آقامیرشهاب‌الدین تدریس کند . آقامیر در سلاست تقریر و بیان • تحقیق مسائل فلسفی کم‌نظیر بود .

بدرس مرحوم میرزای شیرازی وآقاسیّد محمد اصفهانی و آخوند ملاکاظم‌خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی حاضر شده‌اندو مدتی در سلطان‌آباد عراق نزول اجلال فرموده و حوزه‌یی با رونق تشکیل داد وباصرار جمعی از فضلا بعدها بقم مراجعت نمود، واین شهر مقدس را مرکز تـدریس‌خود قرار داد؛ و چون در علمیت و زهد وتقوی مسلم عندالکل بود دانشمندان ازاطراف و اکناف برای استفاده از محضراو بقم شتافتند و در مدت قلیلی قم یکی ازمراکز بزرگ‌علمی شد، میتوان گفت‌حوزهٔ علمی از اصفهان و طهران باین شهر منتقل گـردید .

باری ، تجمّع دانشمندان سبب شد که علوم عقلی نیز دراین حوزه تـدریس شود؛ مرحوم آقامیرزا علی‌اکبر یزدی حکمی شاگرد آقامیرزاحسین وجلوه وآقاعلی و آقامحمدرضا دراین اواخر در قم ساکن‌شد و کتب عقلی را تـدریس مینمود و جماعتی از فضلا و اعلام مانند آقای سیدمحمدتقی خوانساری و آقای حـاج سید احمد خوانساری و آقای حاج آقاروح‌الله‌خمینی بدرس او حاضر میشدند ؛ ازقرار معلوم احاطهٔ او برياضیات بیش‌از الهیات‌بود . بهرحال آقامیرزا علی‌اکبر در علوم حکمیه از اساتید زمان بشمار میرفت .

دراین ایام استاد اعظم آقای حاج میرزاابوالحسن‌قزوینی ازطهران بقم مسافرت نمود و بتدریس عـلوم معقول و منقول اشتغال جست و درضمن خود بدرس حاج شیخ عبدالکریم حاضر میشد؛ آقای‌قزوینی‌در قزوین بدرس مرحوم فقیه محقق حاج ملاعلی‌اکبـر[1] (سیادهنی) تاکستانی ساکن‌قزوین ودر طهران بدرس مـرحوم استاد نحریر حاج‌شیخ‌عبدالنبی نوری مازندرانی‌حاضرشده‌اند .

۱ـ مرحوم حاج ملاعلی‌اکبر از اعاظم تلامید میرزای رشتی بود .

آقای حاج سید ابوالحسن در قم حوزهٔ گرمی داشت و شرح منظومه واسفار درمعقول و سطوح فقه و اصول‌را تدریس‌مینمود و سبب ترویج علوم الهی و رونق فلسفه و حکمت متعالیه در قم گردید .

مرحوم آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی [1] (قده) حدود هشت سال در قم ساکن بود و در معقول و منقول تدریس مینمودو علاوه براسفار و منظومه شرح فصوص ومصباح‌الأنس را نیز درس می‌گفت ودرفلسفه و عرفان و تصوف نیز استاد مسلم عصر خود بــود .

آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی [2] بعدازاقامت حدودسی‌سال درقزوین بدرخواست جمعی از فضلا در طهران متوطن شدند و هم‌اکنون بتدریس خارج فقه و اصول اشتغال دارند و یکی ازمراجع وزعمای بزرگ دینی بشمار میروند .

آقای حاج آقاروح‌الله خمینی (شاگرد آقای شاه‌آبــادی و آقای قزوینی در فلسفه و عرفان و تلمیذ آقای حــاج شیخ‌عبدالکریم در فقه واصول) در رشته‌های مختلف: فقه واصول واخلاق وتوحید تدریس‌مینمود وگاهی مستعدان واهل‌ذوق‌را درعلم اخلاق بسبك اهل‌تــوحید و لسان قرآن مستفیض مینمود و دراین اواخـر

۱ـ مرحوم آقای شاه‌آبادی در علوم نقلی از شاگردان‌آقامیرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل‌الله نوری و آخوند ملاکاظم خراسانی و در عقلیات اساتیدبزرگ‌طهران را درك نمود .

۲ـ حقیر مدتی بحوزهٔ پر فیض معظم له حاضر شده‌است . سفر نفس اسفار و قسمتی از امور عــامهٔ این کتاب را با خارج خمس کتاب جواهر در فقه وقسمتی‌از کفایةالاصول محقق خراسانی را خدمت این استاد بزرگ قرائت نموده‌است . آقای قزوینی در تقــریرمعضلات علمیه و بیان حقایق و عذوبت بیان و طلاقت لسان یکی از چهره‌های درخشان این عصر می‌باشند .

این‌جانب اساتید خودرا در ضمن شرح‌حال و آثار خویش در مقدمهٔ کتاب **شرح مقدمهٔ قیصری** ذکر نموده‌ام .

فلسفه و حکمت‌را ترك‌گفت وصرفاً بـه تدریس فقه و اصول پرداخت و در مدت قلیلی کلیهٔ حوزه‌های‌علمی‌را تحت‌الشعاع‌قرارداد و به تربیت فضلا اشتغال‌جست و حوزهٔ او بهترین حوزهٔ علمی بود . درفقه واصول حوزه خارج داشت و جمیع طلاب‌مستعد ازحوزهٔ او استفاده‌مینمودند .

دراین اواخر استاد محقق آقای حاج‌میرزا محمدحسین طباطبائی بقم مشرف‌شد وشروع بتدریس فلسفه نمود و حوزهٔ بارونقی تشکیل داد و در رشته‌های فقه و اصول و تفسیر و علوم عقلیه حوزه‌ای قابل‌استفاده دارند . سطوح عالیهٔ فلسفه را نیز تدریس میکند . در این‌عصر حوزهٔ قـم مرکز تدریس علوم عقلی‌است .

حقیر مدتها بدرسهای فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظم له حاضر شده‌است . عمدهٔ تحصیلات نگارنده در علوم منقول‌و معقول در شهرستان مذهبی قم بود . قم دراین زمان بزرگترین حوزهٔ علمی شیعه‌بشمار میرود و مرکز تجمع فضلاست . در این‌شهر علوم نقلی و عقلی تدریس میشود و زیاده از شش‌هزار (۶۰۰۰) نفر محصل و مدرس دراین حوزهٔ پر فیض سرگـرم‌مطالعه و تعلیم وتعلمند . فضلاودانشمندان آشنا باوضاع جهان و واقف باسرارحکومت اسلامی و دانشمندان مستعد و روشن‌و جامع و آراسته بزینت علم و تقوی در این‌مرکز اسلامی فراوانند . قم از قدیم‌الایام مرکز فضلا و دانشمندان و محـدثان وفقهای عالیمقام و حکمای عظام بوده‌است ملاصدرا و فیض و فیاض و قاضی‌سعید وغیراینها از اعلام فنون علمیه مدتها در این حرم امن و امان ساکن بودند [1] .

۱- بواسطهٔ وجود همین دانشمندان‌است که در آثار و اخبار شیعی از قم بعظمت اسم برده شده‌است .

←

اساتید حکیم سبزواری در فنون عقلیه و نقلیه

محقق سبزواری صاحب تعلیقات براین‌کتاب درفنون حکمیه ازتلامیذ برجستهٔ ملا اسماعیل درب‌کوشکی «واحد العین»است که بحوزهٔ تدریس آخوند ملا علی نوری نیز حاضر شده‌است [1].

معروفست که «حاجی نوری» دراین‌اواخر بواسطهٔ کثرت سن و اضمحلال قوی و ضعف بنیه، قدرت تدریس نداشت. حوزهٔ تدریس اورا مرحوم ملااسماعیل عهده‌دار بود. ملااسماعیل بعداز تدریس‌با شاگردان برجستهٔ خود بدرس آخوند نوری حاضر میشد، حاج ملاهادی نیزدرخدمت استاد خود بدرس‌آخوند مشرف میگردید، حاج ملاهادی مدتها بحوزهٔ‌تدریس آقامیرزاحسن نوری فرزند ارشد آخوند و مرحوم آقامیرزا حسن چینی‌نیزرفته‌است و مدت کمی هم از محضر پر

←

عن رسول‌الله ص : «لو کان العلم (لو کان‌الدین) بالثریا لنالته رجال من فارس» و اظهر ص : الشوق العظیم بقوله: «واشوقاه الی اخوانی وهم قوم فی‌آخرالزمان» و ذکر مربی اولادالأعاجم مولانا الرضا ع بقوله : «لم یزل منذ قبض رسول‌الله ص و هلم جرایمن بهذاالدین علی اولادالاعاجم و یصرفه عن‌قرابة نبیه فیعطیه هؤلاء و یمنع هؤلاء .

عن علی علیه‌السلام : «سقی‌الله بلاد اهل قم و ینزل علیهم‌البرکات یبدل‌الله سیآتهم حسنات هم اهل رکوع و خشوع .... » . عن‌الرضا : «للجنة ثمانیةابواب فثلاث منها لاهل قم...» و عن‌الصادق : «ان لله حرماً و هو مکة .... الا ان حرمی و حرم ولدی من‌یعدی قم ...» الی غیرذلک من‌الاخبار و الآثار و ورد فی حق فاطمة بنت موسی روحی لهاالفداء : یقبض‌فیها امرئة من ولدی ... یدخل بشفاعتها شیعتی‌الجنة و عنهم: «اذا عمت‌البلدان الفتن ، علیکم بقم و حوالیها....»

۱– حکیم سبزواری در علوم نقلیه از تلامیذ حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی و سید حجةالاسلام‌است . در ابتداء ورود باصفهان صرفاً اشتغال بعلوم شرعی‌داشت‌رواجی بازار فلسفه در زمان آخوند نوری و مسلمیت او در علوم الهیه سبب شد که حاج ملاهادی درسلک‌طلاب علوم الهیه وارد شد .

فیض آقا سید رضی لاریجانی بهـــره‌مندشده‌است .

سبك حاج ملاهادی در الهیات همان‌طریقه آخوند و ملااسماعیل‌است . اثری از افکار مرحوم لاریجانی در تحقیقات اودیده نمیشود، تعمّق و تصلبی درعرفانیات و اصول و مبانی دقیق اهل تصوف در کلمات او وجود نـــدارد ، در شرح منظومه مبحث وحدت وجود بر مسلك عـــرفا در وجود مناقشه نمـــوده است و بین اطلاق مفهومی و خارجی خلط نموده‌است .

بر خلاف آقامحمدرضا «قده» که دراین مباحث ماننـــد استاد خود راسخ و متبحّر و صاحب‌نظر است [1] .

معـــاصران حکیم سبزواری

محقق سبزواری معاصر بود با دانشمندانی که برخی از آنها ازحیث سن با او در یك‌طبقه و برخی مقدم بر او و جماعتی‌بعداز او دار فانی را وداع گفتند .

آقامیرزا آقای قزوینی و آقامیرزا رفیعای قزوینی با حکیم سبزواری هم‌دوره و تقریباً هم‌پایه بودند و متقارب با یکدیگر چهره بنقاب خاك کشیدند .

آخوند ملاعبدالله زنوزی از معاصران حاج ملاهادی‌است و قبل از سبزواری رحلت نموده و تقریباً همدروه و معاصـــرملااسماعیل‌است . ولی زمانی که حاج ملا هادی در سبزوار تدریس‌مینمود ملاعبداللهدرطهران مدرس علوم الهیه بود، مـــدت تدریس حاج ملاهادی در ســبـــزوار طول‌کشید و حدود ١٦ و ١٨ تا ٢٠ سال قبل‌از

١- شرح منظومه ط ناصری ص٦ بحث وجود ، حواشی اسفار ص٦ .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و معاصران اودرگذشت ولی از معاصران آنها بشمار میرود .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی‌حکیم و آقامحمدرضا از اساتید طبقهٔ بعد از ملااسماعیل و از تلامیذ او ومدرسان‌بعداز ملااسماعیل میباشند .

ملاعبدالله مؤلف لمعات الهیه وانوارجلیه در جامعیت بین مراتب معقول و منقول مقدم برمعاصران خودبود[1] درعلوم‌ادبی: صرف و نحو ، معانی، بیان و علم بدیع از اساتید مسلم بشمار میرفت . درنقلیات از تلامیذ برجستهٔ صاحب‌ریاض و میرزای قمی و سیدمحمدباقر حجةالاسلام‌شفتی محسوب میشد .

***

۱ــ دو کتاب بزبان فارسی در حکمت الهی (**انوارجلیه‌ولمعات الهیه**) از**ملاعبدالله** باقی‌مانده‌است حقیر این‌دو کتاب نفیس‌را که بر خلاف **بدایع‌الحکم** فرزند برومند او **آقاعلی‌مدرس** با قلمی روان و شیوا و خالی‌ازتعقید تألیف شده‌است . با مقدمه‌یی مبسوط در شرح حال‌و آثار **ملاعبدالله** و شاگرد و فرزند محقق او **آقا علی حکیم** بهمین زودیها منتشر خواهدنمود . انشاءالله

مدرسین فلسفهٔ اسلامی در شهر مقدس مشهد و بیان احوال تلامیذ حکیم سبزواری

در عصر حکیم سبزواری «قده» سبزوار محل تدریس و مرکز نشر علوم عقلیه شد و طالبان حکمت و معرفت تقریباً ازجمیع بلاد ایران برای تعلیم عقلیات و اکتساب معارف ازمحضر فیلسوف سبزواری «ره» دراین شهر جمع شدند و بعد از کسب معرفت بوطن خود یا یکی ازمراکزعلمی خود مستقر میشدند . شهرت حاج ملاهادی و مسلمیت او در فنون حکمیه به‌اندازه‌یی بود که میرزای جلوه ازاصفهان بقصد استفاضه از حوزهٔ حاج ملاهادی عازم سبزوار ولی درطهران ازبرای او انصراف حاصل میشود و در همانجا در مدرسهٔ دارالشفا خیابان ناصری ساکن شد و تا آخر عمر بحال تجرد زندگی نمود . وی‌بمطالعه و تحقیق و تدریس‌علاقهٔ شدید داشت .

**

یکی از شاگردان حاج ملاهادی آخوند ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام است‌که‌از مدرسین بزرگ عصر خود بشمار میرفت .ملاغلامحسین م۱۲٤٦، ـ ۱۳۱۹ ، فرزند میرزا محمد محرّر میرزا عسکری «امام جمعهٔ» مشهد است ، ادبیات و سطوح فقه و اصول و علوم ریاضی را در مشهدو قوچان فرا میگیرد . استاد او در این مراحل ملامحمدصادق قوچانی بود .

ملاغلامحسین مدت شش سال در شهر سبزوار خدمت حاج ملاهادی علوم

حکمت را آموخت و از برای استفاده از محضر شیخ‌اعظم خاتم‌المحققین شیخ‌مرتضی انصاری «قده» بدارالعلم اسلامی نجف‌سفر نموده و بعداز تکمیل علوم نقلیه به مشهد مراجعت و به منصب شیخ‌الاسلامی نائل گردید.

حاج میرزا حبیب خراسانی فقیه و عارف و شاعر معروف مدتی به درك محضر آخوند ملا غلامحسین توفیق حاصل نمودو یکی‌دیگر ازتلامیذ ملاغلامحسین مرحوم حاج فاضل خراسانی‌است که از فقها وحکما و ادبا و عرفای بنام عصر خود بود و در فنون حکمت مدرس عالیمقام و در جودت‌تقریر و قدرت بیان از مدرسین ممتاز درایران بشمار میرفته‌است [۲].

۱ـ حاج میرزا حبیب بعداز تحصیل ریاضیات و منطق و فلسفه و فقه و اصول برای استفاده از حوزه‌های زعمای دینی بعتبات مسافرت نموده و مدتها بحوزهٔ‌درس حاج‌میرزا حبیب‌الله رشتی و میرزای شیرازی و شیخ راضی عرب حضور بهمرسانیده و سپس بمشهدمراجعت مینماید.

برخی از تلامیذ حاج ملاهادی ازجمله مرحوم آقامیرزا حسین سبزواری ساکن مدرسه عبدالله خان واقع در بازار بزازهای تهران و آخوند ملا اسماعیل‌سبزواری ساکن‌مدرسه شیخ‌عبدالحسین شیخ‌العراقین طهران را مرکز تدریس قرار دادند. این ملااسماعیل‌غیراز ملااسماعیل سبزواری واعظ معاصر حجة‌الاسلام حاج ملاعلی کنی قده است و آقامیرزا حسین ساکن‌طهران غیراز آقامیرزاحسین ساکن سبزواراست که از اعاظم تلامیذ میرزای شیرازی بود. ملااسماعیل‌حکیم قبل‌از مرحوم آقامیرزا حسین فوت نموده‌است مرحوم آقامیرزا علی‌اکبر یزدی که در همین مدرسه‌ساکن بود در قم ساکن‌شد مدتی بدرس‌آقامیرزاحسین وملااسماعیل حاضرشده‌است اگرچه تحصیلات عمدهٔ‌او خدمت آقامحمدرضا و آقاعلی و در ریاضیات شاگرد آقامیرزا ابوالحسن جلوه بود. یکی‌دیگر از تلامیذ آقامیرزا حسین آقامیرزا ابراهیم زنجانی بزرگترین ریاضی‌دان عصراخیراست که مدتها بدرس‌جلوه و آقامیرزا محمدرضا و آقاعلی نیز رفته‌است و در این‌اواخر در زنجان ساکن‌شد. آقامیرزا علی‌اکبر وملااسماعیل مدرس مدرسه شیخ عبدالحسین‌بودند

مدرسه شیخ عبدالحسین واقع در مغرب وجنوب‌امام‌زاده زید بانضمام مسجد جنب‌آن معروف بمسجد آذربایجانیها معروف‌است بدستور امیر کبیر ساخته‌شده‌است.

این مدرسه را شیخ عبدالحسین بدستور مرحوم‌آقامیرزا تقی‌خان فراهانی «امیر کبیر» اعلی‌الله قدره و منزلته و نضر وجهه، که از حسنات دوران‌میباشد از ثلث این وزیر بی‌نظیر ساخت.

میرزا آقاخان نوری معروف به صدراعظم که باید اورا لکهٔ ننگی در تاریخ ایران و از سیئات‌روزگار

←

اساتید بعداز ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام

آخوند ملا غلامحسین از مدرسین جامع حوزهٔ مشهد بود که فقه و اصـول و حدیث و تفسیر و فلسفه و فنون ریاضی راتدریس مینمود . در زمان او و مدتی بعد ازاو آقامیرزا محمد سروقدی خادم‌باشی‌کشیك سوم آستان ملائك‌پاسبان حضرت رضا «ع» که از تلامیذ بنام حاج ملاهادی‌است . مدرس رسمی علوم عقلی بـود . مرحوم سروقدی در فلسفه و عرفان و فنون ریاضی از اساتید مسلم بشمار میرفت .

مرحوم حاجی فاضل خراسانی از تلامیذ شیخ‌الاسلام و سروقدی‌است . فاضل در علوم نقلی از شاگردان بنام آقامیرزاحسن شیرازی م، ۱۳۱۲ هـ ق ساکن سامراء بود و مدتها در خراسان در رشته‌های معقول و منقول و تفسیر و حـدیث و رجال تدریس مینمود . درسال ۱۳٤۲ رحلت‌نمود . حضرت استاد علامه آقا میـرزا حسن بجنوردی مدظله در علوم عقلی از شاگردان همین حاج فاضل و معاصر او حکیم‌دانا آقابزرگ حکیم «میرزاعسکری» میباشند.

←

دانسته اصرار زیاد نمود که مرحوم شیخ‌العراقین این‌مدرسه را بنام او کند . شیخ نپذیرفت و بنام خود مشهور نمود .

میرزا تقی‌خـان نسبت به تعلیمات عالیـهٔ اسلام و مبانی تشیع احترامی خاص قائل و از صمیـم دل معتقد بدین حنیف اسلام بود . از ثلث او نیـز مدرسـه‌یی در کربلا که بمدرسه صدر معروف‌است ساختـه شده‌است . همین مدرسـه را هم میرزا آقاخـان نوری«خذله‌الله‌تعالی» اصرار زیاد ورزید که بنام حبیث او مشهور نمایند مرحوم شیخ‌العراقین برای فـرار ازاین تحکم و شر این خادم بیگانه‌ها ، مدرسـه را بـه مدرسهٔ صدر نام گذاشت . همین میرزا آقاخان بـه‌تحریك دولت انگلیس موجبات قتل مرحوم امیـر را فراهم نمود **واین بدر منیـر در حمـام «فین» کاشان**(چنانکه همه‌میدانند) **بمقام رفیع شهادت رسید وایران را از فیض وجود بزرگترین وزیر و حـامی دانش و بینش محروم نمود** «ولیس هذا اول قـارورة کسرت فی‌الاسـلام» .

آقابزرگ مدتی در مشهد از حوزهٔ سروقدی و شیخ‌الاسلام استفاده کرد و مدتی در طهران از محضر آقامیرزا حسن‌وآقامیرزا هاشم استفاده نمود و از برای تکمیل نقلیات مدتی در نجف اشرف به حوزهٔ تدریس مرحوم آخوند خراسانی نیز حاضر شده‌است و در علوم نقلیه: فقه‌واصول حوزهٔ با رونقی نداشت و در حکمت و فلسفه بسبك شیخ بیشتر ازسبك‌ملاصدرا و سایر حکمای متمایل بذوقیات و عرفانیات تمایل داشت . وی حکیمی‌بودجامع در علم و عمل وبا کمال سادگی عمر خودرا بپایان رسانید و بدنیا و لوازم آن‌ذرّه یی پابند نشد و از نوادر روزگار به شمار میرود . مرحوم آقابزرگ فرزند برومند و مستعدی داشت که د رعلوم عقلی و نقلی وارد و از مدرسین حوزهٔ علمیهٔ‌مشهد بود . این جوان دانشمند درسن‌کمتر از چهل سال وفات نمود . فوت این‌فرزندطومار زندگی پدررا درهم پیچید و آقا بزرگ اندکی بعداز فوت این فرزند لایق‌چهره بنقاب خاك کشید .

آقابزرگ سالیان متمادی در مشهد فلسفه تدریس مینمود و در سال ۱۳۵۵ ه ق درگذشت .

مرحوم دانشمند محقق و جامع آقای حاج میرزا محمود تونی«فردوسی» قدس الله روحه ، جد آقایان استاد دانشمند وبزرگوار سید هبت‌الله شهاب فردوس و شهاب‌فردوس معاون سابق وزارت دادگستری‌که ازشاگردان معروف مرحوم‌میرزای شیرازی بود در علوم عقلی از تلامیذ حکیم سبزواری‌است که مدتها در سبزوار به درس حاج‌ملاهادی حاضر شده‌است .

بعداز حاج ملاهادی یکی ازبرجسته‌ترین شاگردان او بنام آقامیرزا حسین

سبزواری شاگرد میرزا محمدحسن شیرازی م، ۱۳۱۲ [1] بعداز مراجعت از عتبات مدتها در سبزوار بتدریس‌علوم عقلی‌ونقلی‌اشتغال داشت . یکی از شاگردان دیگر سبزواری، آخوند ملاعبدالکریم خبوشانی‌است که در شهر قوچان ساکن بود .

بعداز حاجی فاضل و آقابزرگ تدریس علوم عقلی در مشهد متروك شد. چند نفر از غیرواردین بعلوم فلسفه و عرفان مطالبی نامفهوم و عاری از کسوت برهان و دلیل بنام معارف اسلامی بعنوان ردّ برفلسفه و عرفان بین طلاب ساده‌لوح رواج دادند و بتکفیر و تخطئهٔ حکما پرداختند . برخی از این‌قبیل مطالب را بچاپ رسانیده‌اند و آنچه ببازار علم عرضه داشته‌اند مطالب سست و بی‌اساس و احیاناً مضحك‌است لذا مورد توجه اهل علم قرارنگرفت .

این بود مطالب مختصری در بیان سیر معارف اسلامی و فلسفهٔ الهی بعد از میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و شرح حال اساتید و محققانی که بواسطهٔ زحمات فراوان و تحمل مشقات، میراث قدمارا با تحقیقات وسیعی بما رسانیدند و مطالبی هم بآن افزودند .

اگر کسی وارد به فلسفه و الهیات باشد ومقایسه‌یی بین‌میراث یونان وتحقیقات حکمای اسلامی (ایران) بعمل آورد درك‌خواهدکردکه علم‌الهی چه‌اندازه دردوران اسلامی ترقی نموده و تا زمان ملاصدرافلسفه مرتب وبدون‌وقفه در سیراستکمالی بوده‌است .

**

۱ـ این آقامیرزاحسین غیراز آقامیرزا حسین سبزواری ساکن طهران‌است . آقامیرزاحسین ساکن‌طهران متخصص در علوم عقلی بود و میرزای شیرازی را نیز درك نکرده بود .

حوزهٔ اصفهان در عصر صفویه مجمع افاضل واعلام‌بود اگر بازار شعروادبیات رواج نداشت درعوض بازار علوم شرعیه:فقه واصول و تفسیر و حدیث . و علوم عقلیه: فلسفه وعرفان وعلوم ریاضی وطب رونق یافت . بزرگترین فلاسفه و عرفا در این عصر بوجودآمدند و محققترین فقها وعلمای شریعت دراین‌عصر بظهور پیوستند درزمان هجوم افاغنه باصفهان دانشمندان‌این حوزهٔ علمی متواری شدند ولی‌چون این‌مرکز علمی عمق‌داشت بعداز آنکه نادرشاه افشار صفحات ایران را از لوث‌وجود افاغنه پاك نمود این حوزه رونق‌گرفت و تا اواسط قاجاریه گرم بود بلکه مدرسان عالیمقام که مروج افکار ملاصدرا بودنددراوائل قاجار بیشتر جلوه وظهور داشتند آخوند نوری و اتباع ومعاصران و تلامیذاو معاصر بـا فتحعلی‌خان قاجار بودند . سلاطین صفویه تنها مذهب حقهٔ جعفری‌رامذهب رسمی ایران قرار ندادند بلکه به واسطهٔ ترویجی که از معارف اسلامی می‌نمودند ایران مرکز تدریس علوم مختلف گردید . فیلسوفان و عارفانی نظیر میرِ داماد و میرفندرسکی وملاصدرای شیرازی و ملامحسن فیض و محقق لاهیجی ..... و فقها و متخصصان در علوم عقلی و نقلی مانند آقاحسین خوانساری و صاحب‌ذخیره‌و جمال‌المحققین و فاضل هندی و محدثان جامع و محققی نظیر مجلسی‌اول و ثانی...پابعرصهٔ ظهور نهادند . مجموعاً با ملاحظه ومقایسه بین خوبیها و بدیها، عصر صفویه عصر با برکت و رحمت بود . صد افسوس که پیدایش سلطانحسین موجبات فـلاکت‌این‌سلسله‌را فراهم نمود ، بواسطهٔ سهل‌انگاری در مهام امور و تمایل بمجالست با رمال و دعانویسها وخوش‌گذرانی وغفلت ازحال‌مردم زحمات سابقین‌را پایمال‌نمود.

وحـدت مذهب و عدم موجبات تشتت آراء یکی از موهبات خاصهٔ حق

بود که بوسیلهٔ صفویه درایران بـوجودآمد ، توجه بآل محمد و عشق بخانـدان عصمت و طهارت و عشق بحکومت حقهٔعلی (ع) و انتخاب احسن و افضل و اکمل درخلافت و تنفر ازتبعیض نژادی در نهادمردم ایران مکنون و کامن بود . این قوه و استعداد در عصر صفویه بطور کامـل‌خودنمائی نمود .

تألیفـات و آثار محقّق سبزواری و بیان خصوصیات تعلیقهٔ او بر شواهـد

حکیم سبزواری تألیفات زیادی دارد که برخی از آن آثار بطبع رسیده!ست. وبعضی نیز در کتابخانه‌های ایران موجوداست .

قسمتی از آثار او مبسوط و قسمتی مختصر و چند تألیف این حکیم محقق نه مختصر و نه مفصّل‌است .

حواشی و تعلیقات او بر اسفار مبسوط و تحقیقی‌است و بر جمیع مجلـدات اسفار غیر از جواهر و اعراض حاشیه نوشته‌است . اسفاررا چند دوره تدریس نموده است. حقیر ازاساتید شنیده‌ام که‌سبزواری‌جواهر و اعراض اسفار را تدریس ننموده و حاشیه هم بر آن ننوشته‌است در عصرماهم تدریس جواهر و اعراض مرسوم نیست ولی کتاب جواهر و اعراض اسفار بسیارعمیق و تحقیقی‌است .

آقامحمدرضا و آقاعلی و آخوند ملااسماعیل و آخوند نـوری این مبحث را تدریس نموده‌اند و بر مواضع مختلف آن تعلیقه دارند .

حاج ملاهادی از قرار تحقیقی که درمباحث‌ماده وصورت نموده‌است وهمچنین در آثار خود مطالبی دارد که معلوم میشود در مباحث مادّه و صورت و نحوهٔ وجود ماده و کیفیت ترکیب هیولی با صورت نوعیه مطالب جواهر و اعراض اسفار را کاملاً ندیده و غور ننموده‌است [1] .

تعلیقات حکیم سبزواری بر مفاتیح الغیب در حواشی مفاتیح چاپ طهران بـه طبع رسیده‌است . حواشی او بر مبدء و معاد و شرح هدایهٔ ملاصدرا مختصراست.

بر شرح کلیات قانون و شرح نفیسی‌نیز بطور متفرقه حواشی نـوشته‌است از طبّ قدیم اطلاع کافی داشته‌است و کتب‌طبی را تدریس می‌کرده‌است .

بر مواضع مختلف شفا حواشی نوشته‌است حواشی او بر شفا همان مطالب ملا صدراست که از تعلیقات او برشفا ومطالب‌کتب مستقل او نقل نموده‌است .

شرح منظومهٔ او در حکمت ومنطق جزء کتب درسی و از نفایس کتب‌حکمیه بشمار میرود . مطالب مهم فلسفهٔ الهی رابا یکدوره منطق و قسمت مهمی ازطبیعیات دربر دارد. براین‌کتاب حواشی زیاد نوشته‌اند ازجمله حواشی حاج‌ملامحمد هیدجی معاصر آقامیرزاابراهیم زنجانی‌است استادعلامه آقای آقامیرزا مهدی آشتیانی بـر شرح منظومه حواشی محققانه‌یی‌نوشته‌اندکه قسمت منطق آن چاپ شده‌است .

شرح او بر دعای جوشن کبیر «شرح اسماء» و همچنین شرح او بـر دعای صباح محققانه و از کارهای اساسی است‌که در قرون اخیر انجام شـده‌است . در

۱ـ برخی از فضلا بمباحث جواهر واعراض اسفار اهمیت نداده‌اند درحالتی که عالیترین تحقیـقات فلسفی در این‌کتاب شده‌است . در مسالهٔ حـدوث‌عالم و مباحث ماده و صورت بهترین تحقیقات فلسفی و حکمی ذکـر شده‌است .

طهران این شرح بطبع رسیده‌است .

شرح او بر مشکلات دفاتر مثنوی مولانا بسیارتحقیقی وپر مغز وقابل‌استفاده است واز سعهٔ اطلاع و احاطه و تبحر او حکایت مینماید .

حکیم‌سبزواری در عقاید فلسفی از تابعان و طرفداران پروپاقرص ملاصدرا و شارحان کلمات او میباشد. در جمیع‌مواردافکار آخوندرا تقریر نموده‌است وبندرت در مواردی بر آراء ملاصدرا مناقشاتی‌نموده‌است . به‌کلمات ملاصدرا وتحقیقات عالیهٔ او ایمان دارد . حاج ملاهادی بعداز مراجعت از اصفهان چندی در مشهد مقدس تدریس نمود و بالاٴخره سبزواررامحل تدریس خود قرار داد . حوزهٔ پر فیض او منشأ خیرات و برکات و نفَس گرم‌او موجب هجوم دانشمندان بسبزوار و مرکزتجمّع افاضل ازاطراف و اکناف‌ایران‌بمسقط‌الرأس حکیم سبزواری شد .

حکیم سبزواری کتاب شواهد را تدریس مینمود شاید چندین‌دوره این‌کتاب را ازبرای خواص اصحاب تدریس نموده باشد لذا حواشی او بر شواهد از کتب تحقیقی سبزواری‌است که با مطالعهٔ دقیق‌و تبحّری قابل‌توجه تألیف شده‌است و بر جمیع آثار او ترجیح دارد .

حکیم مؤلف این تعلیقه را با مراجعه‌بسایر تصانیف ملاصدرا بر شواهد نوشته است عبارت آن بر خلاف سایر تألیفات سبزواری نسبهً سلیس و روان و عاری از تعقیداست . این‌حواشی هم توضیحی وهم‌تحقیقی‌است . مؤلف مشکلات شواهد را توضیح داده‌است و خود نیز تحقیقاتی پیرامون کلمات مؤلف شواهد نموده‌است . این تعلیقات ازجمیع آثار حکیم سبزواری‌نفیس‌تر و تحقیقی‌تراست و ظاهراً آخرین کتاب مؤلف‌است .

**

بر کتاب شواهد، آقامحمدرضا قمشه‌یی بطور متفرقه حواشی نوشته‌است. حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات‌عرفانی وفلسفی‌است. مرحوم آقاعلی حکیم بر قسمتهای مختلف از مشکلات وعویصات شواهد تعلیقاتی مخققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین‌تحقیق و تدقیق و ازخیث جذابی وسلاست نظیر شواهدالر‌بوبیه است [1] و بر حواشی‌سبزواری ترجیح دارد.

حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته شده و مطالب را منظم و مرتب در سلك تحریر آورده‌است. ترجیح‌دادیم که‌حواشی اورا با این‌کتاب بطبع برسانیم. حواشی وتعلیقات آقاعلی و آقامحمدرضا را مستقلاً منتشر مینمائیم و فعلاً از جهاتی امکان انتشار این دوحواشی با تعلیقات سبزواری میسّر نمیباشد.

**

حاج ملاهادی بر اسرارالآیات ملاصدرا تعلیقاتی نوشته‌است که حقیر دیده‌ام علاوه بر کتبی که گفته شد رسائل متعدد ومختصری تألیف نموده‌است که بنده قصد دارم جمیع این وسائل را در مجلّدی‌بطور مستقل بطبع برسانم و در دسترس علاقمندان قراردهم. آنچه بنظر حقیر ازاین رسائل رسیده‌است و موفق بزیارت

۱ـ اصولا مطالبی که از آقاعلی مدرس باقی مانده‌است نفیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات که آقامحمدرضا و آقامیرزا هاشم براو ترجیح‌دارندولی در فلسفه‌ٔ ملاصدرا شاید بی‌نظیر باشد و در برخی از تحقیقات‌مطالب بی‌سابقه‌یی دارد. درتعلیقات‌بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌یی از دقایق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده‌است

و رؤیت آن شده‌ام ازاین قراراست :

۱ــ جواب مسائل [1] قمیثون .

۲ــ هدایة الطــالبــین .

۳ــ جواب از سؤال چندمسأله اعتقادی (درمسائل‌مختلف فلسفی وعرفانی)

٤ــ رساله در مشارکت حدّ و برهان .

٥ــ رساله در عالم مثال [2] و اثبات برزخ صعودی و نزولی .

٦ــ محاکمات و مقاومات .

۷ــ جواب سؤالات ابوالحسن رضــوی .

۸ــ جواب از سؤالات اسماعیل عارف .

۹ــ اسؤلة احمدیّة و اجوبــه اسراریّة .

۱۰ــ اشتهدائات اسمعیلیّة وهدا یا اسراریّة .

۱۱ــ جواب از سؤالات مربوط بعالم مثال .

۱۲ــ محاکمات و مقاومات .

۱۳ــ جواب از سؤالات آقامیرزا محمدابراهیم طهرانی .

١٤ــ جواب از سؤالات آقا سیدصادق طهرانی .

١٥ــ جواب از سؤالات سید سمیع خلخالی .

١٦ــ جواب از سؤالات ملااسمعیل میان‌آبادی .

۱۷ــ هدایةالطالبین در معرفت ائمه و مرسلین .

۱ــ از این رسائل نسخ متعدد در کتابخانه‌های ایران : کتابخانه دانشکده ادبیات طهران ، کتابخانه آستان قدس رضوی و کتابخانه ملك موجوداست . حقیــر جمیع این آثار را دیده‌است .

۲ــ اینجانب درکتاب‌مفصلی‌که‌دربرزخ‌تالیف‌کرده‌ام ازاین رساله نام‌بردم ومطالب بسیاری ازآن نقل‌نمودم .

۱۸ــ یکی از کتب با ارزش ونفیس حکیم سبزواری «اَسـرارالحِکَم» است که آنرا بدرخواست ناصرالدین‌شاه تألیف‌کرده‌است. در مقدمهٔ اسرارالحکم ناصرالدین‌شاه را ستوده‌است و بعضی از عناوین نامتناسب ومبتذل ازقبیل«ظل‌الله» و «قامع‌الکفَرَة والفجَرَة» ، «مظهرصفات‌الله» و «صاحب رایت نصرٌمن‌الله و فتحٌ قریب» راجع باو نوشته‌است [1] .

این رساله را برای اولین‌بار مرحوم آقامیرزا یوسف مستوفی‌الممالك «قده» درزمان حیات مؤلف طبع نمود . این مستوفی‌الممالك حاج‌ملاهادی را بناصرالدین شاه معرفی نمود وشاه را غیاباً مرید حکیم‌نمود و اورا تشویق‌کرد که در سفر زیارت مشهد حاج ملاهادی را ملاقات نماید. مستوفی مقبـرهٔ حکیم را ساخت .

این رساله بانضمام قسمت اسرار عبادات، در زمان مظفرالدین‌شاه در طهـران بطبع‌سنگی رسید و دراین اواخر بامقدمه‌وحواشی فاضل ربانی آقامیرزا ابوالحسن شعرائی طهرانی بسرمایهٔ کتابفروشی اسلامی منتشر شد .

محقق سبزواری رساله‌یی مستقل و رساله‌یی در جواب چند سئوال از عالـم مثال تألیف نموده‌است . مطالب او دراین‌باب مأخوذ از صدرالدین شیرازی‌است .

**

۱ــ اشعاری نیز بعربی در مدح ناصرالدین‌شاه سروده‌است . از یکنفـر عارف و حکیـم منزوی و گوشه‌گیر توقع نمیرود که زبان بمداحی منغمران در دنیابگشاید. این خود مسلم‌است که هـدیهٔ ناصرالدین شاه را قبول ننمود . حکیم از اموری که موجب آلودگی‌است خودداری می‌نمود .

این‌قبیل ازلغزش‌هارا باید حمل‌بر بیخبری این حکیم بزرگ از اوضاع و خـوش‌بینی و حسن ظن او دانست . صدرالمتألهین احدی را در عمر خود مـدح نکرده‌است و در دیباچهٔ کتب خود غیراز حمد خدا و مدح اهل‌بیت عصمت و طهارت چیزی ننوشته‌است واز علمای متمایل بملوك عصر و صاحبان مناصب‌ظاهری مذمت نموده‌است .

حقیر در تصحیح حواشی بر شواهد علاوه بر حواشی چاپ سنگی طهران که در هامش شواهد چاپ شده‌است ازنسخهٔ مِلکی خود، مکتــوب درسنهٔ ۱۳۰۸ و نسخهٔ خطی آستان‌قدس رضوی استفاده‌نمــود .

کتاب شواهد را حقیر با چندنسخه مقابله و تصحیح نمود :

۱ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران . این نسخه درسال ۱۰۳۹هـ ق درزمان دولت حیات مؤلف تحریر شده‌است . چون آخوند درسنهٔ ۱۰۵۰ هـ ق دار فانی را وداع نموده علامت این نسخه درپاورقی (د ، ط) است .

۲ـ نسخهٔ آستان قدس بعلامت اختصاری (آ،ق) نقل شده‌است .

۳ـ نسخهٔ ملکی خطی که درسال۱۱۰۲ هـ ق در اصفهان تحریر شده‌است و آخوند نوری همین شواهد را تــدریس مینموده ، این نسخه در درجهٔ دوم‌اهمیت قرار دارد . علامت این نسخه (م ، ن)است .

٤ـ نسخهٔ دیگر نسخهٔ مرحوم ملااسماعیل اصفهانی درب‌کوشکی است بعلامت (م ، ل) .

۵ـ نسخه‌یی را که اصل قرار دادیم نسخهٔ چاپی طهران‌است که زیر نظــر یکی‌از شاگردان آقاعلی‌حکیم متن‌وحاشیه تصحیح شده و با چند نسخه مقابله بعمل آمده است . دلایلی نیز در دست داریم که‌این‌نسخه بانسخهٔ اصل مقابله شده‌است.

حقیر بواسطهٔ آشنائی کامل بسبك تحریر ملاصدرا و احاطهٔ بر کتب او که از ممارست دائمی و مطالعه و غور چنــدین‌ساله در آثار این فیلسوف بزرگ بعمــل آمده‌است خودرا محتاج بجمع‌آوری نسخه‌های متعدد ندید مگــر در موارد نادر . اکنون این نسخه را با کمال اطمینان تقدیم‌باهل دانش و بینش مینمائیم و معتقدیم‌که

این نسخه اقرب‌النسخ نسبت به نسخهٔ اصل‌است .

جمعی از اهل تصحیح در ین عصر ازحدّ اعتدال خارج شده‌اند و وقت خودرا صرف مثله‌نمودن کتب‌علمی‌مینمایند و مجموعه‌یی قطورتر ازاصل بنام مأخذ تصحیح فراهم نموده موجب تحیُّر مراجعه کننده میشوند . درست طرف‌مقابل آنها جماعتی دیگرند که به تعدد نسخ و تهیه نسخه‌یی‌که موجب اطمینان باشد اعتقاد ندارند [1] منظور از تصحیح یك‌متن ، تهیهٔ نسخه‌یی‌است که حکایت از نسخهٔ اصل نماید .

شرط اول تصحیح تخصص تام در موضوع کتاب مورد تصحیح واحاطه بمطالب تألیف مورد انتقاداست .

وقد فرغنا من تحریر هذه‌المقدمه اواسط شهر رجب‌الأصب ١٣٨٦ .

١ـ برخی از اهل تصحیح از نسخ قریب بعصر مؤلف‌اعراض نموده‌اند وصرفاً بمأخذ منقول مؤلف پرداخته و میزان مراجع مؤلف‌را قرار میدهند مثلا اگر ملاصدرا از شیخ مطلبی را نقل نمود صرفاً عبارت کتاب شیخ را مثلا اصل قرارداده غافل ازآنکه گاهی مؤلف درنقل‌کلام تسامح نموده و یا آنکه کلام شیخ را تلخیص‌نموده وگاهی‌هم نسخه‌هایی‌را که دردست‌داشته نسخهٔ‌مغلوطی‌بوده و گاهی‌اوقات هم نقل بمعنی نموده‌است درحالی که نقاد یك متن وقتی کلام او قابل اعتماداست که‌نسخه‌یی را تحویل بدهد که اقرب نسخه‌ها باصل باشد و اگر احیاناً نسخه مؤلف مغلوط‌است بعدازاعتماد و قطع بآنکه نسخه‌یی که از زیر دست مؤلف غلط خارج‌شده‌است همان را اصل قرار دهد و درپاورقی اشاره باشتباه مؤلف نماید . ما در مواردی باین‌معنی برخورد نموده‌ایم که نسخهٔ خارج شده ازدست مولف قطعا غلط‌بوده‌است . دربسیاری ازمباحث حرکت که ملاصدرا از امام فخر مطلب نقل نموده وچندموردهم امام‌فخر بطورغلط ازشیخ رئیس عبارت نقل نموده‌است . قبل‌از رواج انتقاد صحیح نسخه‌به متابعت از دانشمندان غرب این رویهٔ ناپسند رایج بوده‌است . تسامح در کتب عقلی و فن حکمت بیشتررواج داشته‌است . خصوصاً آنکه ازباب تقیه کتب‌عقلی را اساتید در گوشهٔ سرداب‌ها و در غایت خفا تدریس‌مینمودند ودور ازانظار بمباحثهٔ این‌کتب می‌پرداختند و این‌خود یکی از علل مهم وجوداغلاط در کتب فلسفی و عرفانی‌است .

**

این کتاب مشتمل‌است بر مقدمهٔ انگلیسی از دوست دانشمند و فاضل عالیقدر ومتتبّع ، جناب آقای دکتر سیدحسین‌نصر[1] استاد دانشگاه طهران .

این سومین مقدمهٔ انگلیسی‌است که‌آقای دکتر نصر بر کتب حقیر بمنظور معرفی کتابهای فلسفی بعالم غرب بزبان غربی مرفوم داشته‌اند .

از راهنمائیهای آقای دکتر نصر و مساعدتهای معنوی و تشویق فراوان

۱ـ حقیر لازم دانست ترجمهٔ مختصری از آقای دکترنصر دراین مقدمه منتشر نماید . علاقهٔ وافر این دوست عزیز بمعارف اسلامی و درك حقایق و معارف‌دینی قابل همه‌گونه تمجید و توصیف‌است و علاقهٔ زیاد معظم له بدرك و ترویج و اشاعهٔ معارف اسلامی‌وغور در معارف شیعه و حب زیاد بمقام ولایت بیش‌از هرچیز حقیررا باقای دکتر علاقه‌مند نموده‌است .

آقای دکتر نصر در سال ۱۳۱۲ هجری شمسی درطهران متولد شده‌اند بعداز تحصیلات دبستانی و نیمهٔ اول متوسطه رهسپار آمریکا شدند ، پدرایشان‌مرحوم آقای دکترسیدولی‌الله‌خان نصر «قدس‌الله‌سره» است که ازبزرگان علم و ادب و ازدانشمندان باایمان‌کشور بودند ، به‌تربیت معنوی فرزند خود سعی‌بلیغ مبذول داشتند و الحق نتیجهٔ عالی گرفتند . مادرایشان «سلمهاالله» نوادهٔ مرحوم شیخ اعظم حاج‌شیخ فضل‌الله نوری‌است ، این پدرو مادر با خلوص نیت‌بیش‌از همه‌چیز به‌تربیت دینی ایشان اهمیت قائل شدند . آقای دکتر نصر بعداز اتمام دورهٔ دبیرستان‌وارد دانشگاه «ام آی تی» شدند و بتحصیل‌فیزیك وریاضیات و فلسفهٔ علوم پرداختند . در سال ۱۳۳۲موفق باخذ لیسانس در فیزیك با درجهٔ عالی شدند، روی علاقهٔ زیادی که به‌تحصیل فلسفه و عرفان‌اسلامی داشتند در دانشگاه «هاروارد» به تحصیل مشغول شدند . بعداز اخذ درجهٔ فوق‌لیسانس درسال۱۳۳۷ بگرفتن درجهٔ دکتری در تاریخ علوم وفلسفه نائل آمدند . علاقهٔ وافر آقای دکتر بمعارف اسلامی‌اورا وادار به مطالعه و تحقیق درمعارف دینی نمود .

در سال ۱۳۳۷ بایران مراجعت نمودند و بسمت‌دانشیار دانشگاه طهران انتخاب شدند واکنون باسمت استادی در دانشکدهٔ ادبیات طهران تدریس می‌کنند سفرهای متعدد بممالك‌خارج نموده‌اند. در سال۱۳۳۷ بمراکش سفری علمی نمودند و درکنفرانسی که جهت‌تقریب اسلام ومسیحیت برپاشده‌بود شرکت نمودند درسال ۱۳٤۰ مدت٦ماه در دانشگاه هاروارد درعلوم‌وفلسفهٔ اسلامی درمرکز تحقیق در ادیان جهانی‌تدریس نمودند و بدعوت دانشگاه سربن دراین دانشگاه مدتهاسخنرانیهای علمی نمودند .

معظّم له کمال تشکر را دارم .

آقای دکتر نصر در اشاعهٔ معارف فلسفی و عرفانی در ممالك خارج از ایران کوشش بسیار نموده‌اند و به تصدیق دانشمندانی که باروپا و آمریکا و بیروت و سایر ممالکی که معظم‌له تدریس نموده‌اندو یاکنفرانسهای علمی داشته‌اند مسافرت کرده‌اند آقای دکترنصر خدمات ارزنده‌یی‌نموده و قدمهای مؤثّری در راه ترویج افکار حکما و عرفای اسلامی و معارف‌دینی برداشته‌اند [1] .

علاوه بر مطالعات زیاد در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی و بواسطهٔ آشنایی کاملی که بدو زبان فرانسه وانگلیسی‌دارندموفق به خدمات ارزنده‌یی شده‌اند و از این‌جهت در بین دانشمندان معاصر نظیرندارند. ایشان مدتها بحوزهٔ تدریس‌فلسفهٔ استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی و استاد دانشمند آقای حاج سید محمدحسین طباطبائی حاضر شده‌اند وشب‌وروز مطالعه و تتبّع و تحقیق در معارف گردید .

۱ــ دوست و فاضل گرانمایه و محقق **آقای دکتر جلال متینی** استاد دانشگاه مشهد که هم‌اکنون برای تحقیقات علمی درکشورهای اروپائی وامریکا بمطالعه اشتغال‌دارند در نامه‌ای که برای حقیر ارسال‌داشته‌اند خدمات ارزندهٔ آقای دکتر نصر را در امریکا ستوده‌اند . و این از برایٔ مملکت عزیز ما کمال افتخاراست که فعالیت‌های علمی ایشان مورد توجه محافل علمی‌قرارگرفته‌است .

آقای دکتر نصر قریب ۵۰ مقاله‌بانگلیسی وفرانسه نوشته‌اند که بسیاری آز آنها با افکار دانشمندان اسلامی خصوصاً ملاصدرا سروکار دارد : (اسفار به‌عنوان منبع تاریخ فلسفهٔ اسلامی) . شرح حال وآراء ملاصدرا .

مقدمه انگلیسی بر کتاب شرح مشاعر ملاصدراکه با مقدمه و حواشی حقیر منتشرشده‌است .

مقدمه بر کتاب شرح مقدمه قیصری اثر این‌جانب .

مقدمه بر شواهدالربوبیه (کتاب حاضر) .

مقاله‌یی راجع به: شیخ اشراق ، میر داماد ، ملاصدرا و حاج‌ملاهادی سبزواری .

آقای دکتر نصر باید جمیع مقالات و رسالات علمی مربوط بدانشمندان اسلامی و مطالبی را که در کنفرانسهای علمی اظهار داشته‌اند در رسالهٔ مستقلی‌منتشر نمایند تا همه استفاده‌کنند و دانشمندان نیز ازخدمات علمی معظم له اطلاع بیشتری حاصل نمایند.

اسلامی مینمایند .

آقای دکتر نصر تألیفات و آثار ارزندهٔ زیادی دارند که مورد توجهٔ اهل دانش قرارگرفته‌است . برخی از آثار ایشان بزبان فارسی ازاین‌قراراست :

۱ــ تصحیح و تحشیه و مقدمه بررسالهٔ سه اصل ملاصدرای شیرازی از انتشارات دانشگاه طهران ۱۳٤۰ هـ ش .

۲ــ هرمس و نوشته‌های هرمسی درجهان اسلامی۱۳٤۱ هـ ش ازانتشارات دانشگاه طهران ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات .

۳ــ نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت (برندهٔ جایزهٔ سلطنتی) ۱۳٤۳ هـ ش از انتشارات دانشگاه طهران چاپ دوم از انتشارات کتابفروشی دهخدا .

٤ــ ده‌مقاله در معارف سلامی ازانتشارات کتابفروشی دهخدا .

٥ــ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشــراق از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه .

٦ــ سه حکیم مسلمان (ترجمهٔ آقای احمد آرام دانشمندمعاصر که دارای آثار زیادی هستند و از بزرگان دانش این‌عصر محسوب میشوند) طهران مؤسسهٔ فرانکلین ۱۳٤٥ هـ ش .

آقای دکتر نصر بزبانهای اروپائی آثاری ارزنده دارند کتب و رسائل‌ایشان بزبانهای خارجی تاآنجا که حقیر در نظر دارد ازاین‌قراراست :

۱ ــ همکاری با فیلسوف بزرگ و مستشرق نامدار « پروفسور کربن » در تاریخ فلسفهٔ اسلامی ــ «گالیمارد» ــ پاریس ۱۹٦٤ میلادی .

۲ ــ رسالهٔ ایران چاپ«یونسکو» ، ۱۹٦٦ .

۳ــ مدخلی بر اصول «جهانشناسی اسلامی» ، دانشگاه هاروارد[1] ۱۹۶۶ م

٤ــ سه حکیم مسلمان «مطبعهٔ دانشگاه هاروارد» ۱۹٦٤ م .

٥ــ علم در تمدن اسلامی ، دانشگاه هاروارد ۱۹٦۷ م.

٦ــ تتبعات اسلامی ــ بیروت مکتبة لبنـــان ۱۹٦۷ م.

۷ز آرمانها و حقایق اسلام ، لندن ، آلن و آنوین ، ۱۹٦۷ م.

۸ــ تلاقی انسان و طبیعت ، بحران معنوی بشر جدید (تحت طبع) .

۹ــ ترجمهٔ دوکتاب از تألیفات استاد ارجمند آقای حاج سیدمحمدحسین طباطبائی «اسلام و شیعه ، قرآن ازنظــرشیعه» .

امیدواریم خداوند توفیق خدمت و کار به‌سایر دانشمندان و اساتید دانشگاه ما عطافرماید که همه نظیر آقای دکتــر نصر فعالیت علمی داشته باشند تا منابــع علمی و تحقیقاتی وسیعی که در کتابخانه‌ها مدفون‌است زنده شود و بــه‌این طریق دنیا از قسمتی ازمعارف باارزش علمی درغفلت نماند[1] .

۱ــ آقای دکترنصر درکنفرانسهای بزرگ علمی شرکت‌نموده و درجمیع این‌کنفرانسها آبرو و حیثیت ایران را حفظ نموده‌اند و این، باعث افتخاراست .

در کنگرهٔ فلسفی پاکستان در لاهور، کراچی ، پیشاور و حیدرآباد و جشن چهارصدمین سال تولــد صدرالدین شیرازی .

بیست وششمین کنگرهٔ شرق‌شناسی در دهلی (دراین‌کنگره سخن ایشان راجع بملاصدرا بوده‌است)

اولین کنگرهٔ ایران‌شناسی درطهران (ایشان ریاست بخش فلسفه و علوم و ادیان را عهده‌دار بودند).

جشن چهارصدمین‌سال تولد «گالیله» در فلورانس .

کنگرهٔ بین‌المللی فلسفه قرون وسطی

و در کنگرهٔ میراث مشترك ایران وپاکستان و ترکیه در طهران و انقــره .

آقای دکتر نصر اکنون استاد دانشگاه طهران و رئیس کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و رئیس هیئت مدیرهٔ مؤسسهٔ فرهنگی سازمان عمران منطقه‌یی ایران و پاکستان و ترکیه، میباشند .

**

در پایان از جناب استاد دانشمند و مخدوم عالیقدر آقای دکتر **ضیاءالدین اسمعیل‌بیگی** رئیس رؤف دانشگاه مشهد که در طبع ونشر این‌کتاب حقیر را تشویق فرمودند و همیشه مشوق اساتید محقق و پرکارند کمال تشکررا دارم .

از دوست‌دانشمند جناب آقای‌دکتر **مجتهدزاده** رئیس‌دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی «معقول و منقول» که وسائل انتشار این کتاب را فراهم نمودند و اگر حق‌طلبی و بی‌نظری معظم‌له نبود این کتاب نفیس جزء سلسله انتشارات دانشگاه در دسترس اهل حکمت و معرفت قرارنمی‌گرفت ، ممنون و متشکرم .

لازم میدانم از برادر گرامی ودوست فاضلم آقای **حسن لاهوتی** «سبزواری»[1] که در تصحیح این‌کتاب و تهیه نسخهٔ حواشی **حکیم سبزواری** زحمات زیادی متحمل شدند تشکر نمایم[2].

۱ـ نسخه‌هائی که از تعلیقات سبزواری در کتابخانه‌هاموجوداست اغلب ناقص و مغلوط می‌باشد. نسخهٔ کاملی که آقای **لاهوتی** که‌از خویشاوندان نزدیك‌حکیم‌سبزواری‌است دراختیار این‌جانب گذاشتند کار را بر حقیر آسان نمود .

۲ـ از آقای **محمود خیابانی نژاد «ناظران»** متصدی‌ماشین‌اینترتایپ که دراین‌فن درایران کم‌نظیرند وبا کمال سلیقه کاری‌را که عهده‌دار شدند انجام دادند وحقیر درچاپ این‌کتاب کوچکترین ناراحتی متحمل‌نشد بیش‌ازحد امتنان دارم . چاپخانهٔ دانشگاه ومقامات‌دانشگاهی باید قدر این کارگر ماهر را بدانند و موجبات تشویق اورا همیشه فراهم نمایند .

الحمد لله علی بلوغ ما قصدنــاه و حصول ما اردنــاه و صلی‌الله علی
سیدنا و نبینا محمد (ص) واسطة نزول‌البرکات والخیــرات
والصلوة‌المتواترة علی اهل‌بیته و ورثة علمه لاسیماً ابن
عمه و وصیه الذی ختم به‌الولایة‌المحمدیة قطب
الاقطاب ومن‌عنده امّ‌الکتاب علی‌بن‌ابیطالب
وانــاالعبد المنتسب الی اهل‌السعادة
والولایة‌سیدجلال‌الدین‌الموسوی
الآشتیانی عفی‌الله تعالی
عن جــرائمــه .
رمضان ١٣٨٦

الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

با حواشي حكيم محقّق حاج ملاّ هادي سبزواري

تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

ربّنا اغفر لنا و لاِخواننا الّذین سبقونا بالایمان
و لا تجعل فی قلوبنا غِلاً للّذین آمنوا
ربّنا اِنّک رؤف رحیم

تقدیم بحضرت استاد علامه، مخدوم دانشمند، سید الشعراء
و امیر الادباء، جناب آقای **سید کریم**
امیری فیروزکوهی ادیمت ظلاله

این کتاب دریکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد در مطبعهٔ
دانشگاه مشهد بطبع رسید . رمضان المبارک ۱۳۸۶ هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الأرواح والأجساد فأوحى فى كل سماء أمرها لادارة[1] انوار متجسّدة بتحريكات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزيّن الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشو الآخرة وتعميرها بنفوس طاهرة[2] فخلق الانسان و خلق من بقية طينته ساير الاكوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدسه و اعظمه ، اشكره على نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّى على نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين فى سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعيذ به من مسّ جنود الشياطين فى تحرير هذه العجالة و بثّ معانيها الى غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملكات .

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق اسماع

١- : لارادة ــ د ــ ط

٢- : بنفوس طاهرة ــ د ــ ط .

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هـذه الكلمات فى روضة من ريـاض الجنة ولا تجعلها فى حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نور الله بصيرته من[1] معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى الى عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة[2] عما اكب عليه طبايع الجمهور والاعراض[3] بالكلية الى الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفاً عن سلف اعتـماداً على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطلعت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكـمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخـرين و ان كانوا من المتفطنين .

هى لعمرى انوار ملكوتية يتـلألأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، مما لم يمكننى أن انص عليها[4] خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة والمقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما[5] ورد على امر آمر قلبى و وقعت الى اشارة مشير غيب[6] باظهار طائفة منهـا

١ـ : فى معرفة الدين ـ د ـ ط
٢ـ : طالت مهاجرتى ـ د ، ط
٣ـ : و اعراضى بالكلية .... د، ط
٤ـ النص عليها ، دـط
٥ـ ثم لما ...... دـط
٦ـ : ووقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د،ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة[1] منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل فى دفع النقوض والاسؤله فامتثلت سمعاً و طاعة والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجد و أوردتها كما رسم لى و عيّن علىّ الجد .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فى اصداف قابلية النفس بالبرهان ثمّ استخرجها[2] غواص القوة الفكريّة من قعر بحر الحكمة الى سواحل البيان باذن الله العزيز المنّان و ثقبت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جائت بحمدالله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون فى جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحور العين» فى مجامع الانس .

فها هى التى اذكرها من اصول اودعتها فى ابواب وفصول وترجّمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبيّة فى المناهج السّلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونوّر باشراقها قلوب اهل الجد والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل» .

١ـ و بث جملة منها آ، ق، ن،ر ، دـط

٢ـ : ثم استخرجتها .... د، ط

المشهد الأوّل

فيما يفتقر اليه فی جميع العلوم من المعانی العامّة

و فيه : شواهد

الأوّل : فی الوجود و فيه اشراقات الأوّل فی تحقّقه ، الوجود أحقّ الاشياء بالتّحقّق لان غيره به يكون متحقّقاً و كائناً فی الاعيان وفی الاذهان[1] فهو الذی به ينال كل ذی حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كمايقوله المحجوبون عن شهوده، ولانّه المجعول بالذات دون المسمّى بالماهية كما يظهر انشاءالله .

الثّانی : فی وجدانه ، الوجود لايمكن تصوره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشیء العينی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجری فی غير الوجود . و اما فی الوجود فلا يمكن ذلك الاّ بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهنیّ فليس بكلّی و لا جزئی و لا عامّ ولا خاصّ ولا مطلق ولا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

۱ــ : او فی الاذهان ــ د،ط ، م ، ل

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس ولا فصل ولا ایضاً یحتاج فی تحصله الی ضمیمة قید فصلی او عرضی مصنّف او مشخّص .

الثّالث : ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلّی للجزئیّات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط والسریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التّصور فهو مع کونه امراً شخصیّاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة مما یجوز القول بانّه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به کل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الاول الذی لا یشوبه ماهیة اصلاً لانّه صریح الوجود الذی لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأکّد الشدید الذی لایتناهی قوّته و شدته بل هو فوق مالایتناهی بمالایتناهی، فلایحدّه حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به[1] علماً ، و عنت الوجوه للحیّ القیّوم[2]» .

تفریع

فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأکّد والضعف و بین ما ذهب الیه المشّاؤن اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقایقها عند التفتیش .

الرابع : ان الوجود فی کل شیء عین العلم والقدرة و سایر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعد بیانه .

الخامس : انّ بین الوجود والماهیة الموجودة به ملازمة عقلیّة لا صحابیة[3] بحسب

١ـ سورة طه ٢٠ ، آیة ١٠٩

٢ـ سورة ٢٠ آیة ٢١ .

٣ـ لا بحسب الاتفاق ... د،ط

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بدّ ان يكون احدالمتلازمين[1] تلازماً عقليّاً متحقـّقاً بالآخر او هما متحققفين جميعاً بامر ثالث[2] موقع الارتباط بينهما والشّق الثانى غير صحيح لان احدهما و هوالماهيـّة غير مجعولة ولاموجودة فى نفسها لنفسها كما اقمنا البراهين عليه فى مقامه فيبقى[3] الشّق الاول . ثم لا يجوز أن يكـون الماهيّة مقتضية للوجود و الاّ لكانت[4] قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظّل للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثّر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهيـّة موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتـّحاد .

السّادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرَض لان كلاً منهـما عنوان لماهيـّة كليـّة و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنّسوه او تحت معنى جنسىّ من الاعراض لكان مفتقراً الى ما يحصـّله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصـّلات للوجود فلـم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريـّة ذلك الجوهر و وجـود العرض عرض كذلك .

١ـ : لا بد ان يكون احدالمتلازمين ملازماً عقلياً متحققا..... د،ط هكذا وجدنا فى اكثرالنسخ المخطوطة .
٢ـ : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ ـ د،ط
٣ـ : فبقى الشق الاول ، خ، ن ر ، م،ل   ٤ـ والا لكان ...

شروق نُور لِزهوق ظُلمَة

و اذ قداستنار بيت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتيقّنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمه كل وهم ولا تبال بما وجدته فی کلام بعضهم[1] حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوّم بوجوده فی موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجودالانسان متقوّم باضافته الی الانسان و وجود زيد متقوّم باضافته الی زيد لا كما يكون الشیء فی مكان ثمّ يعرض له الاضافة من خارج . انتهی »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة علی البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الی الماهيّة ليس كالاعراض بالقياس الی موضوعاتها بل هما واحد فی الاعيان و كذا فی الاذهان فلا قابليّة ولا مقبوليّة و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشیء علی نفسه و كون الوجود قبل الوجود[2] و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ فی الموجود معنيين ماهيةً و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العينی أوالـذهنی الی امرين فهما بالمادّة والصورة اشبــه منهما بالموضوع والعرض وكيفيّة هذاالاتّصاف والقابليّة ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافّةالوجودات حتّى عن هذا ـ التجريد لأنه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذی هی به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعيّة من حيث انها تجريد[3] و تخليط معاً لانّها تخليــةالقابل عن

١ـ هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا فی النسخة المكتوبة فی حيـوة المصنف «رضی الله تعالی عنه» د،ط والنسخة المكتوبة فی سنة : ١١٩٦.

٢ـ : و كون الوجود قبله [ای الوجود] د،ط

٣ـ من انها تجريد ... الخ د،ط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هى بعينها نحو من الوجود فيكون متأخِّرة معه فانظر ماشمل انبساط نورالوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته .

لمعة تفريعيَّة

قد بزغ الامر و ظهر انَّ وجودالاشياء نفس موجوديَّتها لاكحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كون الشيء فى المكان او فى الزمان و بين كون الحالّ كالعرض والصورة فى محلّ كالموضوع والمادَّة لان فى الاول وجوداً للشيء فى نفسه ووجوداً آخر له فى غيره و فى الثانى وجود للشيء فى نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء فى شيء و بين كون نفس الشيء لا كون شيء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السَّابع : فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرَّ انه متشخّص بذاته متطوّر بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنّقص او بالغنى[1] والفقر[1] و اما بعوارض ماديَّة ان وقع فى الموادّ ، و هى لوازم الشخص المادى و علاماته ، فوقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانَّهما مقوّمان للوجودات التى هى فوق الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع فى مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع فى المواد والاستعدادات فكونه واقعاً فى تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه و اماالوجودات الماديَّة

١ـ : او الغنى والفقر . فى النسخ الغيرالمطبوعة .

فكذلك الا" انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثّامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قداضطربت افهام المتأخّرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع علىٰ ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم علىٰ تقدير هذاالاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعيّة و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بماوراءالوجود من الصّفات . و تارةً جعلوا مناط الموجوديّة اتحادالماهية مع مفهوم الموجودالمشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذاالحكم فى كل مشتق عندالقائل بهذا و لم يتحقّق احد منهم كنه الامر فى هذاالمقام من انّ الوجود كما مرّ نفس موجوديةالماهية لا موجوديّة شىء غيره لها كساير الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهيه به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة علىٰ عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكليّةالعقليّة، كما قد يحتاج اليه فى الاحكام النّقليه عند تعارض الادلّة .

و هذاالذى اظهرناه انّما جريانه على طريقةالقوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما علىٰ طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انماالموجودفى الاعيان هو نفس حقيقةالوجود بالذات و اماالمسمى بالماهيّة فهى امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبةالوجود اليها على ضرب من الحكاية لاالحقيقة [1] كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصىً .

١ــ لا على الحقيقة... د،ط

تـأييد" تنبيهی

و مما يؤيّد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود فی‌الهليّة البسيــطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض‌المحقّقين . [۱] قول‌الشيخ الرئيس فی بعض‌كتبه: «فالوجود الذی للجسم هو موجوديّة‌الجسم لاكحال‌البياض فی‌الجسم فی كونه‌ابيض لان‌الابيض لايكفی فيه‌البياض والجسم.» انتهیٰ. ، فان معناه انه : لا بد فی صــدق الحمل لكل محمول غيرالوجود علیٰ شیء من ان يكون للمحمول معنی فی نفسه و له وجود عندالموضوع و ان كان وجوده فی‌نفسه عين وجوده عندالموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجودالموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطی بينهما واما فی مثل قولنا الجسم موجود فيكفی هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الی ثالث .

وقال ايضاً فی‌التعليقات: «وجودالاعراض فی‌انفسها هووجودها فی موضوعاتها سوی ان‌العرض الذی هوالوجود لمّا كان مخالفا لهاجتها الی‌الوجــود حتی يــصير موجودة واستغناءالوجود عن‌الوجود حتی يكون موجوداً لم يصح ان‌يقال: ان‌وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه بمعنی ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض‌وجود بل بمعنی ان وجوده فی موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من‌الاعراض وجوده‌فی موضوعه وجود ذلك‌الغير . انتهیٰ »

ولا يخفیٰ ان هذاالكلام والذی نقلنا قـبيله نصّان علیٰ ان للوجود كوناً فی-

---

۱ــ و هوالسيدالمحقق‌الداماد و قد صرح بهذا فی القبسات «طبع ط ۱۳۱٤ هـ. ق القبس‌الثانی ص۲٦، ۲۷ وقــد نقلنـا كلامه و حقــقناه فی حواشينــا. قوله «قده» : «كما قد صرح به بعــض‌المحققين» هذه‌العبارة ليست فی اكثرالنسخ‌المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيّته ليس بامر زائد عليه كما فى‌الاعراض و لا يفتقر ايضاً فى قوامه الى مايسمّونه موضوعاً و هوالماهيّـةالموجوده به اذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمةً عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب‌التوسع فى اعتبار العـقل .

و اما ما قاله بعض‌المحققين[١] «ان‌الوجود متقدم على‌الماهية فى‌الخارج ومتأخّر عنها فى‌العقل» فمراده ما مـرت‌الاشارة اليه من ان‌الوجود فى‌الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهيّة تبع له و فى‌الذهن للعـقل ان يعتبر الماهيّة مجـردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : فى‌الاشارة الى حـلّ‌الاشكالات الـواردة على كون‌الوجود متحقّقاً فى‌الاعيـان .

ان للقائلين باعتباريّة‌الوجود و كونه من‌المعقولات‌الثانيه والاعتبارات‌الذهنية حججاً قويّةً سيّما ماذكره‌الشيخ‌الاشراقى فى‌حكمة‌الاشراق[٢] والتلويحات‌والمطارحات فانها عسيرالدفع دقيق‌المسلك و قد هدانالله سبحانه الى كنه‌الامـر و نوّر قلـوبنا[٣] بشهودالحق فى هذاالمقام و يسّر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه‌الشكوك كلها وقمـع ظلمات هذه‌الوساوس والاوهام برمّتها «فالحمد لله‌الذى هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هديناالله» و من ارادالاطلاع عليها فليرجع الى اوايل سفـرناالاول من‌اسفار

١- والقائل هـوالشارح المحقق لمقـاصدالاشارات«قدس‌الله اسراره» فى‌شرحه على‌الاشارات «طبع ط ١٢٧٩ هـ ق الجزء الثالث ، ص ٢٤٥» .

٢- راجع شرح حكمة‌الاشراق الطبعة‌الحجرية ـ ط ١٣١٥ هـ ق ص١٨٢ ، الى ص٢٠٦»

٣- نور قلبنا .... د،ط

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[1] . والحق ان الجهل بمسئله الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور[2] فاذا جهل جهل كل ما عـداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لاعلم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات[3] على ان الوجود اعتبارى لا صورة ولا حقيقة له فى الاعيان صرح فى اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية ومافوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهيّة و هل هذا الاتناقض صريح وقع منه ؟

الاِشراق العاشِر

ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليميّاً كـما فى ساير العلوم فان مطالبها محمولات لايعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصّاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص فى العلوم الجزئية التى هى تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصّصات اخرى[4] غير كونه ذاطبيعة مطلـقة او

۱ــ و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفارالاربعة» و تارة «بالحكمةالمتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمةالمتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفارالاربعة . هكذا سمعت من استادناالاعظم سيد اكابرالحكما آقا ميرزا ابوالحسن قزوينى «اديمتظلاله» بعض اوقات استفادتى منه .

۲ــ : واعرف من كل متصور غيره ...الخ د،ط

۳ــ و قد ذكر جميع الادلة التى ذكرها فى المطارحات فى الحكمةالاشراق

٤ــ : بمخصصات اخرى ... د،ط

ذاكمية مطلقه- كمباحث‌الامزجه- لانواع تراكيب‌العنصريات وكمباحث اقسام‌الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع علی نسب انظار النجوم و قراناتها واتّصالاتها الی غير ذلك من‌العلوم الجزئية‌الباحث[1] عن احوال الموجودات التی تضاعفت عليها‌التنزلات والتخصصات‌الخارجة عن مطلق‌الوجود الطبيعی والتعليمی ايضاً .

و لان‌الوجود بما هو وجود مستغن عن‌الاثبات والتحديد حتی يلزم‌الافتقار الی علم سابق يكون هناك[2] من‌المطالب و هيهنا من‌المبادی المسلّمة فالموضوع‌الاول للحكمة‌الالهية هوالموجود «بما هو موجود» لاالوجود الواجبی كما ظن لانّه من المطالب فی هذاالعلم فاما[3] مسائله و مطالبه فاثبات جميع‌الحقايق‌الوجودية من وجود الباری جلّ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه ورسله و اثبات الدارالآخرة و كيفية نشوها عن‌النفوس ، فالحكيم‌الالهی هوالمؤمن‌المصدق بهذه المعارف من‌الله و ملكوته الاعلی والاسفل و كتبه العرشيه- واللوحيه- و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شیء اليه «يَومَ تُبدّلُ‌الارضُ[4] غير الارض» و الی هذه‌العلوم الربوبيّة اشار فی‌قوله تعالی : «آمن‌الرسول بما أُنزل‌اليه الآية[5]» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكمّ والكيف و غيرها و هی له كالانواع .

و منها اثبات‌الامور العامة و هی له كالعوارض الخاصّة مثل‌الواحد والكثير

١- : الباحثة عن احوال الموجودات التی ... الخ‌كذا وجد فی بعض‌النسخ الموجودة عندنا .

٢- : هذان من‌المطالب ....

٣- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل‌الارض‌غيرالارض والسماوات و برزوالله‌الواحدالقهار» .

٥- البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .

و من مطالب هذه‌الحكمة اثبات مبادى‌القصوى الاربع للموجودات اى الفاعل والغاية والمادّة والصورة .

اظلام وَهْم و اِشراق عَقْل

ربما يتوهم متوهّم : ان‌الوجود اذاكان موضوعاً للحكمة‌الالهية لم يمكن اثبات مبادى‌الموجودات فيه لان‌المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مباديه . فيجاب عنه: ان‌النظر فى مبادى‌الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذالوجود بما هووجود اوموجود ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء من‌عوارضه‌الذاتية التى يلحقه لحقوقاً اولياً اذ لا شىء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا المعنى ولا انّه فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعيّاً او تعليميّاً .

و هيهنا سرٌ عرشى : و هو ان طبيعة‌الوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدة‌الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة‌الوجود المطلق ، فيجوز ان يكون‌المتقدم عليه من‌اللواحق المتأخرة عنه بل‌الوجودالمطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق ولاحق و بهذاالتنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية‌الحال ولا يحتاج الى ما اعتذر عنه‌الشيخ اخيراً فى‌الشفاء : «بان‌المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الا لكان مبدء لنفسه بل الموجود[1] كلّه مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود انتهى[2]» بل لقائل ان يقول: اذا كان مبدء لبعض‌الموجود يصدق

١ـ الهيات الشفاء طبعة‌الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٢٨١ .

٢ـ قال‌الشيخ بعد هذه‌العبارة : «فلا يكون هذاالعلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى بعض ما فيه كسايرالعلوم‌الجزئية .... الخ»

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انهالموجود بما هو موجود لانالمطلق صادق علىالفردالمقيد لست اقول : صادق عليه بوصفالاطلاق بل مع قطعالنظر عن ذلك .

ثمالعجب منالمحقق لمقاصدالاشارات كيف ذكر فى شرح قولالشّيخالنمط الرابع فيالوجود و علله : «انالوجود هيهنا هوالوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، و علىالوجود[٦] المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءً منها بل انما يكون عارضاً لهافاذن هو معلول مستند الى علّة و لذلك قالالشيخ : «فىالوجود و علله» .

اقول : ليت شعرى ماالباعث له على هذاالاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما فى ـ الشّفاء فى مثلهذاالموضع ثمهب انالوجود كما زعمهمنالعوارض المعلولةللماهيات لكن غرضالشيخ فى هذاالنمط منعللالوجود هىالعللالاربعالفاعلية والغائيةوالمادية والصوريه و ليس للوجودالعام البديهى حاجة الى مثل هذهالمبادى بلالوجه كما مرّ فكما انالوجود المطلقالشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الىٰ فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هوهو لالامر اعم ولالامر اخصكما علمتفيكون منالمطالب التى يبحث عنها فىالحكمةالالهية و علم ما قبلالطبيعة فالموجودالمطلق موضوع لهذاالعلم و هذهالاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من اقسامه وافراده يكون حرّياً بانيكونالبحث عن اثبات مبادى موضوعه فيه ولو كان فاعلالجسمالمطلق بما هو واقع فىالحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكانالواجب ان يبحث فىالعلم الطبيعى عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب انيبحث عن احوال مباديه فىالعلم الذى هو فوقالطبيعة .

الاشراق الحادى عشر

فى تعريف الامور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين والاشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمى اثولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى ، و ضرب منها معان و مفهومات كليّة لا يأبى عن شمولها للطبايع[1] المادية لا بما هى ماديّة ، بل حيث هى موجودات مطلقا ، فالاحرى ان يعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضيّاً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شىء منها فتأمّل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات[2] كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعليّة المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصة زادوا قيداً آخر و هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد

١ـ الطبايع المادية د،ط ٢ـ الموجودات د،ط

والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كـذلك اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى لا يتعلق به غـرض علمى و ان اريد بها مطلق المبـاينه؛ والمنافاة فالاحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من المقاصدالعلميّة .

ثم ارتكبوا فى دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : انالامورالعامّة هى المشتقات و ما فى حكمها .

و منها : انالمراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[1] بالطـرفين غـرض علمى ، و تلك الاحوال اما امور متكثرة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمى ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : انالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعـرض و بين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذاالمعنى على الاحوال الخاصّة الى غير ذلك مما يؤدّى ذكرها الى تضبيع الوقت .

شبهة و حل

و مثل هذاالتحير والاشتباه وقع لهم فى موضوعات ساير العلوم. بيانه: انموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسرواالعرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته اولامر مساوية[2] .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث فى العلوم عن الاحـوال التى يختص بعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعـه ، ولم يتدبّروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال ممّا يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذى قرّره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فى اقوالهم و احكامهم

١ـ يتعلق .... د،ط

٢ـ اوالامر يساويه ... د،ط

و تارة الى‌الفرق بين محمول‌العلم و محمول‌المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول‌العلم ماينحل اليه محمولات‌المسائل على طريق‌الترديد الى غير ذلك من الهوسات‌التى ينبو عنهاالطبع‌السليم .

ثمّ لم‌يتفطّنوا بأنّ الفصل‌المقسم لمعنى‌الجنس عارض لذات‌الجنس واخصّيته عن‌الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هوهو، ولم يدروا انّ العوارض‌الذاتيّة اوالغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لايكون كذلك و ان كانت مما يقع به‌القسمة المستوفاة الاوليّة .

نعم كل ما يلحق‌الشىء لامر اخصّ و كان ذلك‌الشىء مفتقراً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئا الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب‌على ماهومصرّح به فى كتب الشيخ و غيره [1] .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق‌الفصول لطبيعة‌الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل‌التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها [2] فهى مع كونها اخصّ من طبيعة‌الجنس اعراض اوليّة و من عدم‌التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا [3] بوقوع التدافع فى كلام‌الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان‌اللاحق لشىء لامر اخصّ اذا كان ذلك‌الشىء محتاجاً فى لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انّهم‌مثّلواالعرض الذاتى الشامل على سبيل‌التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط .

و لست ادرى اىّ تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من‌الشىء

۱ـ و قد ذكرالشيخ هذه‌المسالة فى اوائل الهيات‌الشفا و قد شرحهاالمصنف فى تعليقاته‌المباركة على‌الشفا بما لا مزيد عليه .

۲ـ لان هذاالتخصيص فاعلى لا قابلى .

۳ـ و منهم‌المحقق‌الدوانى فى‌حواشى‌التجريد والسيدالسند وابنه غياث اعاظم‌العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّلى له هوالمفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثانى عَشَر

فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هى الاجناس العاليه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكمّ والكيف والاين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشاره الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شىء واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرَضاً .

والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشىء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرين : قوّة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايفين

و لكلٍّ منهما حاجة الى‌الاخرى[1] اماالهيولى ففى‌الوجود لكونها بالقوّة واماالصورة ففى‌البقاء و تعاقب‌الاشخاص لقبولهاالحدوث والزوال بطريان‌الاتصال والانفصال ولو بالامكان‌الوقوعى فهيهنا مقيم ثالث يقيم كلاً منهما بالاخرى بوجه غير داير .

فالصورة بوحدته العموميّة مع شريك مفارق تقيم‌الهيولى والهيولى بتشخصها المستمرّة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة و للجسم صورة اخرى يصير بها نوعاً طبيعياً اقمناالبراهين على وجودها والذب عنها فى كتابناالكبير ، وماعداالجوهر من عوالى‌الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها اوجنسها على‌محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيَّر لونها و شكـــلها و ابعادها و «هى‌هى» ومجموع‌الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قارهوالجسم والسطح والخط و غير قار هوالزمان والى منفصل هوالعدد و يشملها قبول‌القسمة والمساواة و عدمها بالعدِّ والتطبيق[2] بالفعل او بالقوّة بامكان وجودالعاد .

والكمّيات لا ضدّ لها اذثلاثةالمتصلات يجتمع والزمان‌لايتعاقبها على‌موضوعها لان موضوعه‌الحركة . وامّاالعدد فكل نوع اقل موجود فى‌الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين‌لان احدهما عدمى .

والكيف و هوالذى يعقل هيئة قارة بلاقسمة و نسبة و قد يتضـــادّ ويشتـــدّ واقسامه‌اربعة اجناس‌لان غيرالمختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة او غيرها .

١ـ و قد ذكر مصنف هذاالكتاب هذه‌المسألة فى مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل‌التفصيل فى تعليقاته على‌الشفا «طبعة الحجرية ط ١٣٠٣ هـ.ق‌ص٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧» والاسفارالاربعة مباحث‌الجواهر والاعراض «الطبعةالحجرية١٢٨٢ هـ ق‌ص١٤١الى ١٤٥

٢ـ فى بعض‌النسخ‌الغيرالمطبوعة : بالعدّ اوالتطبيق‌بالفعل ... الخ

و اولى الاولبين منها الثابتة و يسمى أنفعاليّة .

و منها غيرالثابته و يسمى انفعالات .

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غيرالثابتة [١] و يسمى حالات وهما المختصّه بذوات الأنفس والأستعدادات .

منها ماللتأبى والامتناع كالصلابه والمصحاحيه لاالصحه و يسمى قوة طبيعيّة، سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .

ومنهاماللقبول كاللّين والمراضيّة لاالمرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى القسمين.

اماالمحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيّات الأربع الأول واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشه والجفاف والبلّه والثقل والخفه وللبصر الضوء واللّون اولاً ثم غيرها .

و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعه حاصله من فعل الثلاث فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات.

واماالمختصّة بالكميات فبالمتصله كالاستقامه والاستدارة والشكل والزاويه منها عندالطبيعيّين ، وبالمنفصله كالزوجيّة والفرديّة .

واماالنفسانيه فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .

والاين هو نسبةالجسم الى مكانه .

والجدة هى نسبه التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتهاالى الامورالخارجةعنه.

والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيهماالتكافؤ فى العدد و هى عارضة لجميع الموجودات سيّما ماهو مبدءالكلّ ، وان يفعل هوالتأثيرالتدريجى، وان

١- غير ثابته م،ل، ن، ه ـ د،ط

ينفعل هو التأثر التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة في الثلاثه الاخيرة يستلزم وقوع التدريجي في الدفعي ، لان معنى الحركه في مقوله ان يكون للمتحرك في كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسايط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام في الشدة والضعف طويل .

الشاهد الثاني

في اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهني

و فيه اشراقات

الاشراق الاول :

في الاشارة الى نشئآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية[1] مثلاً مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة كالعقول الفعاله على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحركاً و ساكنا ، كائنا و فاسدا كالصور النوعيه و النفوس المنفعله على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين[2] متوسطاً بين عالمين كالصور التي توهمها الانسان .

الاشراق الثاني :

في الاشاره الى الوجود الذهني

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة في الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

١ــ في بعض النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد.......

٢ــ توجد طوراً آخر غير هذين «ط

واقعيّة ، والحكم على‌الشئ لا يمكن الاّ بعد وجوده و اذ ليست فی‌الاعيان فهی فی‌الاذهان».

هذا اصل‌الدليل المشهور من‌القوم ثمّ اوردوا عليه اعتراضات كثيره من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل‌الله قداهتدينا الی اصول كشفيّة ارتفعت بها سايرالاشكالات فی هذاالمقام وزالت باشراقها ظلمات تلك‌الاوهام .

الاشراق‌الثالث : فی‌الاشارة الی اصل يرتفع به كثير من‌الشبه‌الواردة على‌الوجود الذهنی ، و هو : ان‌الله سبحانه‌خلق‌النفس الانسانيه بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صورالاشياء فی عالمها ، لانها من سنخ‌الملكوت و عالم‌القدرة[1] ، والمانع من‌التأثيرالعينی غلبة احكام التّجسم و تضاعف جهات‌الامكان و حيثيات‌الاعدام ، والملكات لِصحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن‌الفاعل الغالب عليه احكام‌الوجوب والتجرد والغنی يكون لها حصول تعلقی بذلك‌الفاعل بل حصولها فی نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هوالفاعل فی عرف‌الالهيّين .

واماالفاعل فی‌اصطلاح‌الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل‌الاعداد كالبنّاء فی بنائه والنّجار فی نَجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليّتهماالشبيهة بالفاعليّة الحقيقية ما ينشأ نه فی باطنهما من تصويرالبيت والسرير وامثالهما فالنفس‌خلقت وابدعت مثالاً للبارى جلّ اسمه ذاتاً و صفةً و فعلاً مع التفاوت بين‌المثال والحقيقه فللنفس فی ذاتها عالم‌خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على امثلة الجواهر والاعراض المجردة والماديه و اصناف‌الاجسام‌الفلكيه والعنصريه البسيطه والمركبه و سايرالخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

۱- فی بعض‌النسخ : و عالم‌القدرة والقوة .

الحضوری والشهود الاشراقی لابعلم آخر حصولی والناس لفی غفله‌ٔ و ذهول عن عالم القلب و عجایب فطرةالانسان و عالم ملکوته لاهتمامهم بمشاهدهٔ المحسوسات والاعراض الحسیهٔ الحیوانیهٔ و نسیانهم امر الآخرة والرجوع الی الله و عرفانه «نسوالله[1] فانسیهم انفسهم[2]» فاذن وجود صورالاشیاء للنفس و ظهورها علی هذاالنحوالذی لا یظهر اثرها فی الحس الظاهر غالباً یقال له[3] الوجودالذهنی والظهور المثالی . فاحفظ[4] بهذاکی ینفعك فی دفع الاشکالات الواردهٔ فی حصول الاشیاء فی النفس من لزوم صیرورةالنفس عند تصورالحرکة والحرارة والبرودة والکثرهٔ والکفر متحرکةً حارهٔ ، باردهٔ ، کثیرهٔ ، کافرهٔ و کذا لزوم اجتماع المتقابلین کالسلب والایجاب والمتضادین کالسواد والبیاض فی موضوع[5] واحد و کلما هو من هذاالقبیل .

الاشراق الرابع

فی‌الاشارة الیٰ مسلك آخر فی اثبات الوجودالذهنی

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفهٔ تعینّاتها الشخصیّة[6] او تحصلاتها الفصلیة معنی واحداً نوعیا او جنسیاً بحیث تصح ان یحمل علی تلك الافراد بهو هو فهذاالمعنی الواحدالمشترك فیه یمتنع ان یوجد فی الخارج واحداً مشترکاً فیه لاستحالة ان یتّصف امر واحد بصفات متضادهٔ هی التعینات المتخالفهٔ و لوازمها المتنافیة فوجوده فی عالم الحس لیس الاعلی نعت الکثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنی

١ـ : سورةالتوبة ٩ آیة ٦٨ : نسواالله فنسیئهم انالمنافقون هم الفاسقون .

٢ـ سورةالمجادلة آیة ٢٠ فانساهم آیة ذکرالله اولئك حزب الشیطان ...... الخ .

٣ـ : یقال لها [الصورة] الوجودالذهنی ـ د،ط

٤ـ فاحتفظ بهذا ...... د،ط

٥ـ فی اکثرالنسخ : فی موضع واحد

٦ـ فی بعض النسخ : ان ناخذ من الاشخاص المختلفةبتعیناتها الشخصیة ...

وحدانيًا محتملا لان يكون مع وحدته شاملاً لكثره مقولا عليها متحدابها بحيث يسع وجودها العقلى[١] وجوداتها الحسيّة انجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحس والجهه والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذاالسبيل اصعد ايّها ـ السالك من هذه المرحله السفلى بخطوه واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الاعلى «انشاءالله تعالى» .

وهمٌ و كشفٌ

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عندالعلماء المحققين ، انالاجناس والانواع و سايرالطبايع الكليه لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فىالوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذاالوجودالمشكوف لكل احد وجـود[٢] .

فاعلـم ان فىالكلام خلطاً يوجب الغلط و قـد وقع فيه كثـير من المتكايسين للاشتباه الـواقع هيهنا من جهـة وضع الكلى موضع الطّـبيعة لابشرط شئ؛ وتحقيق الأمـر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ؛ والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهيّـة مع صفة الكلّيّة والعمـوم موجودة فى هذاالعالم يلزم منـه محالات كثـيرة واما ـ الموجوده فىالعقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هـذاالوجود الحسى المشاراليه ولها وحـده ارفع من هذه الوحـدات الوضعيّة والمقداريه فوحدتها العقلية تجامع، كثرة الحسيّة[٣] ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثره من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة .

١ـ وجوده العقلى ـ د،ط

٢ـ فى بعض النسخ «سوى هذاالوجودالمكشوف لكل احد» من دون لفظ وجود . و هو صحيح ايضاً

٣ـ تجامع الكثرات الحسية . د،ط

الاشـراق الخـامس

فى اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فى موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هى الوحده الجسمانيه الوضعية دون العقليّة و الاّ ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً[1] متصفاً بامرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذى اصّلناه و ان كان امرا غيــر مشهور ولا منصوصاً عليه فى كلام اكابر الحكماء والمنطقيّين ، لكنه يلوح من اشاراتهـم و رموزهــم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدّى اليه التعمق فى المقاصـد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله فى تحقيق[2] المثُل الافلاطونيّـــة و بعض الاستبصارات انشاءالله.

الاشـراق السادس :

فى اصل آخر نافع جدّا .

ان الحمل والاتحاد بين الشيئين قد يكون ذاتيّاً اوليّاً مبناه : الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان و قد يكون عرضيّاً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فى الوجــود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كليّاً كما فى القضايا الطبيعيّة او يكون افراداً كما فى القضايا المتعارفه و هى اعمّ من ان يكون المحمول ذاتيّاً للموضوع اوعرضيّاً فالحمل فى احدهما بالذات و فى الآخر بالعرض

ثمّ انه قد يصدق معنىً على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئى والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشئ واجتماع النقيضين وشريك

١ـ : جسماً واحداً ـ د،ط

٢ـ فى بعض النسخ: فى المثل الافلاطونية .

الباری و عدمالعدم و اشباهها بل مفهومالحركة والزمان والاستعداد والهيولى و نظايرها . و لهذااعتبروا فی شرايطالتناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هی وحدةالحمل فان كلاً من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر ، فبهذاالاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل .

الاشــراق السابع :

فی الهدايه الى طريق دفع الشبهات من هذاالاصل .

و هو : ان ما يستدعيه دلايل اثبات الوجود الذهنی للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولا عندالذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود الذهنی بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذاً مؤدی الدلائل حضور معانی الاشياء فی اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فرده والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شیء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهراً مطلقا[1] بل لا بد ان يكون جوهراً باحدالحملين ، عرضاً بالآخر فكذاالحال فی تصورناالحيوان المطلق والانسان المطلق و غيرها من الحقايق فالحيوان حيوان باحدالوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب كاتب من احدالوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجعل هذه القاعده مقياساً فی تعقل ای مفهوم يحصل من الموجودات العينية فی ذهنك و من ارتكب القول بانه عند تصورناالانسان يحصل فی ذهننا جسم ذو نموّ واغتذاء وحركة ارادية و ادراكات جزئية و كليه بمعنی انه يصدق عليه هذه المعانی و يحمل

۱- فی بعض النسخ «فلم يكن مافرضناه جوهراًمطلقاً جوهراً مطلقاً» والظاهر ان لفظالجوهر بعد مطلقا سقط عن الناسخ .

حملاً شايعاً صناعياً، فقد فارق بديهه‌ العقل .

الاشـراق الثـامن :

فی‌التخلص عن لزوم‌کون شیء واحد جوهراً وکیفاً عند تعقلنا الانواع الجوهريّة و ذلك لاختلاف نحوی الحمل[1] فيه فان صوره‌ الانسان فی‌العقل انسان ذهنی و كيفيّة نفسانيّة ولا حاجه‌ الی ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجـوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء[2] .

ولا يصح القول بان صورالجواهر فی‌الـذهن مما يصدق عليها مفهـوم‌الجوهر بمعنی انها اذا وجدت فی‌الخارج كانت لا فی موضوع كيف و هذاالوجود الذی لهـا فی‌النفس هو ايضا وجود خارجی اذااعتبر فی ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فی موضوع بل صورة الجوهر فی‌النّفس ماهية جوهر و هی فی نفسها فـرد من مقولة الكيف .

والسرّ فی ذلك ان كل ماهيّة او معنی لشیء فهو تابع لنحو من‌الوجود يخصّه ويترتب عليه‌آثاره المخصوصة و ماهيّة الجوهر ماهيّة امر وجـوده لافی‌الموضوع فكل‌وجود ليس فی‌موضوع تصدق عليه‌ماهيه‌ الجوهر ويتحد به فی‌ظرف ذلك‌الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة‌الجوهر و يتحد به فی ظرف ذلك‌الوجود ولا يلزم ان يصدق علی نفس ماهيّة‌الجوهر المتحده‌ فی‌الذهن بوجود قائم بموضوع‌الذهنی معنی‌الجوهريّة بالحمل‌الشايع اذ ليست هی فی هذاالوجود بصـفه‌ ينتزع منهاالعقل معنی‌الجوهريّة بل هی بعينها نفس معنی‌الجوهريّة بالحمل‌الاولی و هـذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم‌المستغنی عن‌الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان‌الفحص

۱ـ نوعی‌الحمل ـ د،ط

۲ـ وهوالمحقق‌الدوانی ملاجلال .

والبرهان اوجباه[۱] .

تفريع تحصيلى

فالطبايع الكليّة العقليّة من حيث كلّيتها[۲] لا يدخل تحت مقولة من المقـولات و من حيث وجودها فى النفس تدخل تحت مقوله الكيف .

شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع اجناسه وانواعه وكذاالكم والنسبة فى طبايع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق والزمان مقدار غير قار والسطح كم متصل ذوقسمه فى جهتين فكيف لم يكن الانسان جوهراً والزمان والسطح كمّاً .

فتنبّه و تـذكّر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديدالانسان مع فصل ، لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذى هو حدّ الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افرادالانسان و انحاء وجوداته و كذا فى ساير انواع المقولات .

الاشـراق التاسع :

فى ذكر نمط آخر الهامى ينكشف به كيفيّة وجودالكلّيات فى الذهن .

و قد مرّ فى صدرالبحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسّيّة والخيالية[۳]

۱ـ و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه فى حواشينا على هذاالكتاب و سيجى فى آخرالكتاب انشاءالله تعالى .

۲ـ فى بعض النسخ : من حيث كليتها و معقوليتها ..

۳ـ : انها اشبه بالفاعل المخترع ... د،ط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .

والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للانواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد اضافهٔ اشراقيهٔ يحصل لها الى ذوات عقليهٔ و مثل مجرّدهٔ نوريهٔ واقعهٔ فى عالم الابداع موجودهٔ فى صقع من الربوبيّة ، و كيفيّة ادراك النفس ايّاها : ان تلك الصور النقيّة لغاية شرفها و عُلوّها و بُعدها من اقليم النفس المتعلقهٔ بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهدهٔ تامّة نوريّة و يراها رؤيهٔ كاملهٔ عقليهٔ لالحجاب بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النورى والصورة العقليّة القائمهٔ بذاتها عند ملاحظة النفس اياها [1] الابهام والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانيّة ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقليّة والذوات المفارقهٔ الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المُدرَك وان كان قويّاً شديد القوهٔ قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و مُثُل لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشىء او اشياء محمولا عليه اوعليها «بهوهو» اولا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما الا كونهما مأخوذين من الصورهٔ الانسانيّة والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

١ـ عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... «ط» .

فهی محمولة علیها متحدة بها و لیس منشأالحمل و مصحح‌الاتحاد الا کون‌النفس مقوما للبدن بحسب‌الوجود و للمجموع بحسب‌المعنی والقوام و اذا کان کذلك فلا شك ان ارتباط کل‌واحدمن‌المثل‌العقلیةو الذوات النوریّةالادراکیّة الّتی هی ارباب الاصنام‌الجسمانیةالی‌اصنامها اوکد من ارتباط‌النفوس الی‌الابدان‌والاشخاص فیکون حمل‌المعنی المشتق المأخوذ من کل واحد منها علی اشخاص صنمه وصدقه علیها اولی من حمل‌المشتق من‌النفس کالناطق و الحساس علی‌الاشخاص المندرجة تحتهما علی ما هوالمشهور و علیه‌الجمهور ولیکن هذا عندك شاهداً علی وجودالمثل‌النوریّة ـ الافلاطونیّة .

کشفٌ و انارةٌ

فالنفس عند ادراکها للمعقولات الکلیّة تشاهد ذواتاً نوریّة مجردة لابتجرید النفس ایاها و انتزاع معقولها من محسوسها کما علیه جمهورالحکماء بل بانتقال و مسافرة یقع لها من‌المحسوس الی‌المتخیّل ثمّ منه الی‌المعقول و ارتحال لها من‌الدنیا الی‌الاخری[1] ثمّ الی ماورائهما [ای‌الدنیا والاخرة] .

و فی قوله تعالی : «ولقد علمتم‌النشأةالاولی فلولاتذکّرون[2]» اشارةالی هذا المعنی ای تقدم‌النشأة الدنیا علی‌النّشأةالاخری من جهة انتقال‌النفس من ادراك المحسوسات الی‌ماورائهما فان معرفة امورالاخرة علی‌الحقیقة فی معرفة امورالدّنیا علی ان[3] مفهومیهما من جنس‌المضاف واحدالمضافین لا یعرف الا مع‌الاخر ، ولهذا قیل: «الدنیا مرءآت‌الاخرة» والعارف بمشاهدة احوال‌الانسان هیهنا یحکم باحواله

۱ـ الی‌الاخرة «خ‌ـل» .

۲ـ : الواقعة سورة ٥٦ ، آیة ٦٢ .

۳ـ : فی بعض‌النسخ : لان مفهومیهما .

فی‌القيامة و منزلته عندالله یوم‌الآخرة .

و اعلم ان لهذه‌المسئلة على هذاالوجه الذى ادركه‌الراسخون‌فی‌الحكمة‌مَدخلاً عظيماً فی تحقيق‌المعادين الجسمانى والروحانى و كثير من‌المقاصدالايمانية و لهذا بسطناالقول فيها فی‌الاسفارالاربعة بسطا كثيراً ثمّ فی‌الحكمة المتعالية بسطاً متوسّطاً واقتصرنا هيهنا على هذاالقدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشـراق‌العـاشر :

فى دفع‌الاشكال‌اللازم على طريقة‌الجمهور من صيرورة شئ واحد جوهراً و كيفاً عند تصورناالجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه‌القائل بانقلاب‌الماهية‌الجوهر والكم وغيرهما كيفا فى‌الذهن[1]، ولا ارتكاب مايرتكبه‌معاصره الجليل[2] من ان اطلاق‌الكيف على‌المعلوم والصورالنفسانية من باب‌المجاز والتشبيه ، بل مع‌التحفـّظ على قاعدة كـَون‌العلم بكل مقولة من تلك‌المقولة و مع تسليم كـون العلوم كلها كيفيات فى‌الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فى‌الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامى والحساس‌والناطق وكالابيض‌والماشى‌والضاحك فهى موجودات بوجود زيد، اذالوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح‌الاول‌التقويم و مصحح‌الثانى‌العروض و كما ان كون‌الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتيّاً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان‌الجنس غير مقوّم للفصل ، فكذلك‌الحال فى‌الموجودالذهنى

۱ـ والقائل هوالسيد السند صدرالدين‌الشيرازى «سيدالمدققين»

۲ـ و هوالعلامة‌الدوانى فى تعليقاته على‌التجريد .

النفسانی ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجيّة العلم و اذا وجد فرد منه فی النفس و هی مادّة عقليه ، كما ان الهيولى مادة حسيّة ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة المعلوم ويكون ذلك الفرد من العلم جوهراً او كمّاً او كيفاً او اضافةً فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوما له والآخر عرضا عامّا ، لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضا عامّا له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادى الى طريق الحق واليقين .

الشّاهد الثالث

فی الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و انّ ايّةً وحدة تخصّه و ايّة نعوت تخصّه و فيه اشراقات

الأوّل : فی اثبات الوجود الغنى الواجبى . الموجود[1] اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشىء اصلا والمتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم واما لامكانه و اما لكونه ذا ماهيّة ، فالأول نحلله الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشىء وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضروريّة لمثله ، و لوازم الشىء لذاته غير مجعولة

١- الوجود اما متعلق.... «د،ط ـ ٢،ق» .

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واماالامكان فهو امرٌ اعتباری سلبیلکون مفهومه سلبضرورةالوجود والعدم عنالماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة للماهيّة اصلالكونه منلوازمالماهيات الامكانية كما انالحدوث من لوازم الوجوداتالحادثة .

و اماالماهيّة ، فهی ليست سببا للحاجة الیالعلة ولا هی ايضاً مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتی منالبراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعيّة الوجودات ، فبقی ان المتعلق بغيره هو وجودالشیء لا ماهيته ولا شیء آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعی ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غيرالوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلكالمقوم قائماً بنفسه فهوالمطلوب وانكان قائماً بغيره فننقلالكلام الی ذلكالمقوم الآخر و هكذا الی ان يتسلسل او يدور اوينتهی الی وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلكالوجودات المتسلسلة اوالدايرة فی حكم وجود واحدفیتقوّمها بغيره و هوالواجب جلّ ذكره فهو اصلالوجودات وماسواه فروعه وهوالنورالقيومی وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «اللهُ نورالسماواتِ والارض[۲]»، فليُذعن انه قائم بذاته والوجودات ذواتالماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه و حيثياته «الا له الخلق والأمر» .

۱ــ سورة ۲۲ النور ، آية ۵۳ .

۲ــ : وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساشديداً و شهباً ، و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمعالآن يجد له شهاباً رصداً . سورة۷۲ الجن ،آية ۸،۹ .

الاشــراق الثانى :
فى وحدانيّة الواجب تعالى[١]

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذاالمطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملئت حرساً شديـداً لايصل اليـه لمس شياطين الاوهام و لا يمسّه القاعدون منه مقاعِد للسّمع الاالمطهّرون» من الارجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى[١] اليه سلسلة الحاجات و التـعلقات فليس وجوده متوقّفاً على شئ فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته[٢] واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعيّـة والا لزم التركيب المستدعى للامكان و ذلك مستحيل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلاً لذاته تـعالى[١] او فايضاً عنه مترشحاً من لَدُنه على غيره كما قال «ربّنا وسَعت كلّ شئ رحـمةً و علماً[٣]» ، و هما عمن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتيّة موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم معلوليّة اخدهما او كليهما و هو خرق الفرض ، فلكل منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منـبعثا منه فايضاً من لَدُنه ، فيكون كل منـهما عادماً لكمال وجودى و فاقداً لتحصّل ثانوى[٤] فذات كل منهما لايكون محض حيثيّة

١ــ لما كان منتهى سلسلة الحاجات . د،ط ــ آ،ق .

٢ــ فذاته واجب الوجود ــ آ ، ق

٣ــ : سورة المؤمن ٤١ــ آية ٧ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهـم و يؤمنـون بـه و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شئ رحمة و علماً..... الخ ــ و اعلم ان فى نسخة : د،ط و آ،ق ليست هذه الآية و كذلك : و هما عين ذاته .

٤ــ فاقداً لتحصيل ثانوى ، آ،ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شیٔ وفقدان شیٔ آخر كلا هما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولاواحداً حقيقيّاً ، والتركيب ينافىالوجوب الذاتى كما مرتالاشاره اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرطالفعليّة وكمالالتحصيل جامعاً لجميعالنشئآتالوجودية فلا مكافىٔله فیالوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيله يجب ان يكون مستند جميعالكمالات و منبع كلالخيرات فيكون بهذاالمعنى تامّاً فوقالتمام .

الاشـراق الثالث :

فى صفاته تعــالى .

صفاتالواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية [1] عنه كمايقولهالمعتزلةالمعطّلون النافون لصفاتهالمثبتون لاثارهــا تعالى ذاته عنالتشبيه والتعطيل جميعاً و عنالغلو فى حقه [2] والتقصير. بل وجودهالذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكماليّة من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل، والفرق بينذاته وصفاته كالفرق بينالوجود والماهيّة فىذواتالماهيات الاانالواجب لا ماهيّة له لانه صرفالوجود [3] و انيّته اولى انبجست منهالانيّات كلها ، فكــما ان الوجود موجود [4] فىنفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها بل من حيثالوجود فكذلك صفاتالحق و اسماؤه موجودات لافى انفسها من

۱ـ ولا منتفية عنه ـ آ،ق .

۲ـ :و عن الزيغ فى حقه والتقصير . دـط .

۳ـ : لانه صرف انية اولى انبجست ... فىبعضالنسخ و منجملتها نسخة : آ،ق و نسخةدـط

٤ـ فى بعضالنسخ : وكما انالوجود موجود...

حيث‌الحقيقةالأحديّة[1] (لافی انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ،ل)

الاشراق‌الرابع :

فی قدرته تعالی[1] و علمه .

قدرته افاضةالاشياء عنه لمشيّته‌التی لا يزيد علی ذاته و هی‌العنايةالأزليّة . وعلمه ، و هو نفس هذه‌العنايه عبارة عن انکشاف ذاته بوجه يفيض منه‌الخيرات علی ذاته بذاته .

الاشـراق‌الخـامس

فی علمه بغـير ذاتـه .

مناط[2] علمه‌الکمالی بالممکنات ليس کماذهب‌اليه «المشّاؤن» وتبعهم «الشيخان ابونصر و ابوعلی و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صورالاشياء فی ذاته وتقريررسوم المدرکات واشباح‌الممکنات فی نفسه ولا کما ذهب اليه «الاشراقيـون» و تبـعهم «الشيخ‌السهروردی» صاحب حکمة الاشراق من کون مناط علمه بالاشياء الممکنة هی نفس حضور تلک‌الاشياء المباينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة» القائلون بثبوت‌المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام‌المثل‌والصورالمجردة بذواتها ولا ما ـ استقرّ عليه رأی «فرفوريوس» القائل باتحادالعاقل والمعقول . «و ان کان لکل من هذه‌المذاهب‌الأربعة وجها صحيحا لعلمه‌التفصيلی الذی هو بعدالذات» ولاالـذی استراحت اليه[3] قلوب‌المتأخّرين من‌العلم‌الاجمالی علی‌النحو الذی حصّلوه و قرّروه

۱- فی بعض‌النسخ : لافی انفسها من حيث انفسها بل‌من حيث‌الحقيقةالاحدية .

۲- فی بعض‌النسخ ليس لفظ : «المناط» و هکذالفظ «الکمالی»

۳- فی نسخة د،ط : ولاالذی استراحت قلوب‌المتاخرين اليه .

فی کتبهم بل کما علّمنا الله سبحانه بطریق اختصاصی سوی هذه الطرّق المذکورة ولا اری فی التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی الاکثر الافهام ، ولکنی اشیر الیه اشارة یهتدی بها الیه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالی فی مرتبة ذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلّها وهی ایضاً «مجلاة» یری بها و فیها صور جمیع الممکنات من غیر حلول ولا اتّحاد اذ الحلول یقتضی وجود شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه و الاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشترکان فی وجود واحد ینسب ذلک الوجود الی کل منهما بالذات ، و هناک لیس کذلک کما اشرنا الیه بل ذاته بمنزلة مرءآت تری فیها صور الموجودات کلّها و لیس وجود المرءآت وجود ما یترائی فیها اصلاً .

اشارةٌ تمثیلیّةٌ

و اعلم ان امر المرءآت عجیب و قد خلقها الله عبرة للناظرین و ذلک: ان ما یظهر فیه ویترائی من الصور[1] لیست هی بعینها الاشخاص الخارجیة کما ذهب الیه الریاضیون القائلون بخروج الشّعاع ، ولا هی صور منطبعة فیها کما اختاره الطبیعیون ، ولا هی من موجودات عالم المثال کما زعمه الاشراقیّون . فان کلاً من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح و الرّد کما هو مشروح فی کتب الحکماء ، بل الصواب ما اهتدینا الیه بنور الاعلام الربانی الخاصی و هو : ان تلک الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیّة وجود الاشخاص المقترنة بجسمٍ مشفٍ وسطح صقیل علی شرایط مخصوصة فوجودها فی الخارج وجود الحکایة بما هی حکایة و هکذا یکون وجود الماهیات و الطبایع الکلیّة عندنا فی الخارج، فالکلی الطبیعی ای الماهیة من حیث هی، موجود بالعرض لانه حکایة الوجود لیس معدوماً مطلقاً کما علیه المتکلّمون ولا موجوداً

۱– و یراها من الصور – د،ط – آ،ق .

اصليّاً [١] كما عليه‌الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاءالله تعالى .

تكملة

علمه بالجزئيات‌المادية على وزان فاعليته فان جهةالايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجودالاشياء له عين علمه تعالى بها [٢] هذا فى‌العلم الذى مع‌الايجاد و اما علمه‌المتقدم على‌الايجاد فقداهتديت اليه فتذكره .

اشارة عرفانية

ان من شرح‌الله صدره للاسلام و قذف فى‌قلبه نورالايمان يرى ان لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق‌الاسماءالالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقدما على ايجادالمعلوم من صور الموجودات‌العينية فهو مفتوح‌العينين فباحدى عينيه يرى‌كونه تعالى مرآتا لصورالممكنات، و بالاخرى يرى كونها بحقايقهاالوجودية مرائى وجهه [٣] يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .

الاشراق‌السادس :
فى‌الاشارة الى اسمائه‌الحسنى

قال‌الله جل اسمه : «قل كل يعمل على شاكلته [٤]» اى : لايعمل الا ما يشاكله بمعنى ان‌الذى يظهر منه يدل على ما هو فى نفسه عليه . والعالم عمل‌الله وصنعته (صنعه خ‌ل) فعمله على‌شاكلته ، فما فى‌العالم شىء الا وله فى‌الله اصله [٥] وكل ماله حد

١- فى‌بعض‌النسخ ولا موجوداً اصيلاً .
٢- فى اكثرالنسخ : فوجودالاشياء لم عين علمه .
٣- كلمة وجهه ليست فى‌النسخ‌المخطوطة .
٤- سورة ٦٥- آية ٩٤
٥- فمامن‌شئ الا وله فى‌الله اصل ـ كذا وجد فى بعض‌النسخ ومن جملتها نسخة مخطوطة عندى ولكن فى اكثرالنسخ : وله فى‌الله اصله

نوعى مما فى‌العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجده .

فجوهرالعالم صورة و مثال لذات‌الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لأزله و اينه لاستوائه على‌العرش و كمّه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و «يداه مبسوطتان[1]» وجِدته‌لكونه‌مالك‌الملك و اضافته‌لربوبيّته وان‌يفعل‌لايجاده وان ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذاالقياس اجناس‌المقولات وانواعها و افرادها .

فما من شئ ظهر فى‌العالم الاوله فى‌الحضرةالالهيّة صورة تشاكله و لولا هى ما ظهر لانّ وجودالمعلول كما سيأتى ناش من وجودالعلّة فكل ما فى‌الكون ظل لما فى‌العالم العقلى وكلّ صورة معقولة هى على مثال ما فى‌الحضرةالالهيّة .

ولكن يجب ان يتصوّر و يعتقد ماهناك على وجه اعلى واشرف والا فذاته فى غايةالاحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء بوجه من‌الوجوه .

فليس بجوهر والالكان لهماهية ولكان مشتركاً مع‌غيره فى‌مقولةالجوهرفيمتاز بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الاّ اضافته‌القيوميّة المصحّحة لجميع‌الاضافات له مثل‌العالميّة والقادريّة والمريديه والكلام والرازقيّة والسمع والبصر و غيره فله اضافة واحدة فقط يصحّح جميع الاضافات الفعليّة كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات الوجوديّة .

الاشـراق‌السابع :

فى نفى‌الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف‌الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعـرف‌الاشياء

١ــ قالت‌اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل‌يداه‌مبسوطتان... الخ . سورة ٥ المائدة آية ٦٩

و ابسطها فلا معرّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيّاً واذ لا ماهيّة (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حدّ له فلا برهان عليه اذالحدّ والبرهان يتشاركان فى الحد ود ، فذات البارى مما لا حدّ له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة فى كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنها مفهومات كليّة من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانيّة واقعة فى حدّه .

تفريعٌ عرشيٌّ

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشّهادة معنى الاسم الظّاهر و هذا ايضاً من الحكم التى «لايمسّها الاّ المطهرون [1]» .

الاشراق الثامن :
فى الفرق بين الأسم والصّفة :

مفهوم المشتقّ عندالجمهور من علماء الكلام متحصلٌ من الذات والصفة والنّسبة وعند بعض المحققين[2] هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اُخِذ فى العقل «بشرط لاشىء» و عرضيّاً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزءالصورى والفصل و كذا بين الجزء المادى والجنس .

١- فى كتاب مكنون ، لايمسه الاالمطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦، آية ٧٧،٧٨

٢- وهو العلامةالدوانى ، «ره» صرح بذلك فىحواشىالتجريد نقلنا كلامه فى تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذاالكتاب .

وعند بعض[١] «هو الذات مع انسبة الى المبــدء على وجه يكــون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً» . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبــدء الاشتقاق مطلقا اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزئه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك ـ الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفي الثاني يكون مناط اتصاف ـ الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماءالله و صفاته في عرف العرفاء كالفــرق بين المركّب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفه من الصفات هــو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذالذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر ـ الصفات و لذااختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره .

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشــراق التاسع :

في بيان وثاقة هذاالمسلك الذ سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .

اعلم ان الطرق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له ماهيّة غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهيّة والا لكان وجودها متقدماً على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعــراض لكونها واقعة تحت المقولات فيــحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١ـ والمراد من هذاالقائل هوالمحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطامع للعلامة الرازي مولانا قطب الدين) .

فهی اذاً وجودها غیر ماهیّتها .

فاذا كان واجب‌الوجود محض‌الوجود فلا واجب غیره والا لكان احدهما وجوداً و زایداً فیصیر معلولا[١] هذا خلف .

و منها : طریق‌الجسم و تركبه من‌الهیولی والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معیتهما فی‌الوجود ، مفتقراً الی صاحبتها فلهما موجد غیرهما لا یكون جسماً ولا جسمانیّاً ، وایضاً الاجسام متناهیة و لها موجد غیر جسم فشهدت بوجود مُبدع .

و منها : طریق‌الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها الی فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفید لجسم تقبل حركات غیر متناهیة عن قوّة غیر متناهیة لتنظم[٢] به وجود كل حادث ، ولا بدّ ایضاً ان یكون غایة هذه‌الحركات والاشواق امراً عقلیّاً لا یقع تحت تغیّر و نقصان ، فالحركات دلّت علی وجود فاعل و غایة یكون مقدساً عن‌الحدوث والافول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبریائه» .

و منها : طریق معرفةالنفس و كونها جوهراً ملكوتیّاً خارجاً من حدالقوّة والاستعداد الی حدالكمال العقلی فلا بدّلها من مُكمّل عقلی مخرج لها من‌القوّة الی‌الفعل ومن‌النقص الی‌الكمال فلا بدّ و ان‌لا یكون عقلاً[٣] بالقوّة والا لكان معطی الكمال قاصراً عنه ، و ایضاً لاحتاج الی مخرج آخر فاما ان یتسلسل او یدور و هما مستحیلان او ینتهی الی عقل و عاقل بالفعل و هو اماالباری او ملك مُقرّب من مبدعاته فالنّفس صراط‌الله الذی یفضی لسالكه الیه تعالی و باب‌الله الاعظم .

و منها : طریق‌النظر الی مجموع‌العالم وانه شخص‌واحدله‌وحدةشخصیّةلارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الی مؤثّر غیره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك ـ

١ـ فی‌النسخة د،ط : فیصیر معلول‌الممیز : والظاهرانه غیر صحیح .

٢ـ لینتظم به... د،ط ، آ ، ق

٣ـ: ولا بد ان‌لا یكون ... آ،ق

المؤثر هوالواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غيرواحد والا لكان له عالمآخر والبرهان قائم علىٰ عدم تعددالعالم كما بيّنّاه فى موضعه ، الى غيرذلك من‌الطرق التى يطول الكلام بذكرها .

والذى اخترناه اولاً من‌النظر فى اصل‌الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها فى‌الوصول‌واغناهاعن‌ملاحظة‌الأغيار وهو طريقة‌الصديقين الذين‌يستشهدون بالحق على كل شئ لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما فى‌قوله تعالى: «سنُريهم آياتنا فى‌الآفاق و فى انفسهم حتى يَتبَيَّن [١] لهم انّه‌الحق» اشارة الىٰ طريقة طائفة من‌المتفكرين فى خلق‌السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله: «أوَلَم يَكفِ بربّك انّه على كلّ شئ شهيد [٢]» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيروجهه الكريم و يستشهدون به عليه [٣] و على كل شئ فيشاهدون‌جميع‌الموجودات فى‌الحضرة الالهيّة و يعرفونها فى اسمائه و صفاته ؛ فما من شئ‌الاوله اصل فى عالم‌الاسماء الألهيّة .

وبعد هذاالطريق فى‌الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها امّ‌الفضايل و مادة‌الحقايق ففى هذه‌الطريقة يكون‌المسافر عين‌الطريق ، فيمتاز عن سايرالطرق المذكورة بهذاالوجه واما طريقة‌الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأنّ‌السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هوالبرهان على ذاته «شهدالله [٤] انّه لااله الاّ هو» .

١ــ سورة ٤١،آية ٥٣ ٢ــ سورة ٤١ــ ، آية ٥٦

٣ــ فى بعض‌النسخ : ويستشهدون به على كل شئ د،ط ــ آ،ق ــ هـ ى و نسخة م،د

٤ــ سورة ٣١، آية١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس[١] فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدّور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشيء مالم يوجَد لم يوجِد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشيء على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً: انّ استحالة تقدّم الشيء على نفسه واستحالة التّناقض انما يظهر في موضوع[٢] الوحدة العدديّة لا في الوحدة النوعي واشباهه .

الاشراق العاشر :

في انّه جلّ اسمه كل الوجود

قولٌ اجمالي : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كلّ الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسيّة ، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه ، لايكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر في الذهن صورته[٣] و صورة ذلك المحمول مواطاةً او اشتقاقاً ، فتقايس بينهما و تسلب

١- والقائل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زيفه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم-المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري

٢- في موضع الوحدة العددية . د،ط

- في بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقاً .....

احدهما عن‌الآخر فما به‌الشیٔ هوهو غیر ما به یصدق علیه انّه لیس‌بکاتب، فلایکون صورة زید بما هی صورة زید لیس بکاتب ، و الاّ لکان زید من حیث هو زید عدماً بحتاً بل لا بُدّ و ان یکون موضوع هذه‌القضیّة مرکباً من صورة زید و امر آخر به یکون مسلوباً عنه‌الکتابة من قوّة او استعداد فان‌الفعل المطلق لا یکون هو بعینه من حیث هو بالفعل عدم شیٔ آخر الا ان یکون فیه ترکیب من فعل و قوة ولو فی‌العقل بمحض[1] تحلیله الی ماهیّة و وجود و امکان و وجوب ، و واجب‌الوجود لمّا کان مجردالوجود القائم بذاته من غیر شایبة کثرة اصلاً فلا یسلب عنه شیٔ من‌الاشیاء فهو تمام کل شیٔ و کماله فالمسلوب عنه لیس الا قصورات الاشیاء لأنّه تمامها و تمام الشیٔ احق به و اوکد له من نفسه و الیه‌الاشارة فی‌قوله: «وما رمَیت اذرمیت ولکنّ الله رمی[2]» و قوله: «وما من نجوی ثلاثة[3] الا هو رابعهم‌ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع‌الثلاثة و خامس‌الأربعة و سادس‌الخمسة لانه بوحدانیّته کل‌الاشیاء و لیس هو شیئاً من‌الأشیاء لأنّ وحدته لیست عددیّة من جنس وحدات‌الموجودات حتی یحصل من تکررها الأعداد بل وحده حقیقیة لا مکافیٔ لها فی‌الوجود و لهذا «کفر الذین قالوا: ان‌الله ثالث[4] ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنین لم یکونوا کفّاراً .

ومن‌الشواهدالبیّنه علی هذه‌الدعوی قوله تعالی : «هومعکم[5] اینما کنتم» فان هذه‌المعیّه لیست ممازجةً ولا مداخلةً ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معیّةً فی المرتبه ولا فی درجه‌الوجود ولا فی‌الزمان ولا فی‌الوضع تعالی عن کل ذلک علوّاً کبیراً «فهوالأول والآخر والظاهر والباطن و هو بکل شیٔ علیم[6]» .

۱ـ بحسب تجلیله ـ د،ط ـ آ،ق

۲ـ سورة ۸ ، آیة ۱۷

۳ـ سورة ۵۹ ، آیة ۸

٤ـ سورة ٥، آیة ۷۸

٥ـ سورة ۵۷، آیة ٤

٦ـ سورة۵۷، آیة ۳

الاشراق الحادى عشر :

في ان الوجود[1] هو الواجب الواحد الحق وكل ماسواه باطل دون وجهه الكريم

العلّيّة والمعلوليه عندنا لايكونان الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهيات لا تأصّل لها فى الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول انّما هو وجود الشئ لا صفة من صفاته والا لكان فى ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالجعل ابداع هويّة الشئ و ذاته التى هى نحو وجوده الخاص كماستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلّق ومرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التّعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زايدة عليها ، وكل صفة زايدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، فلايكون مافرضناه مجعولاً، مجعولاً بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطاً له[1] ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهويّة عن السّبب الفاعلى و هو خرق الفرض. فاذاً ثبت ان كل علّة بما هى عله ، علّة بذاتها و كلّ معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت ايضاً ان ذات العلّة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده اذ الماهيات امور اعتباريّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهوية علّته المفيضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شئ منفصل الهويّة عن هويه موجده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقليّة ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضه[2] اى موصوفه بهذه الصفه

١- مرتبطا اليه ، د،ط ، ٢،ق

٢- والاخرى مستفاضة ـ د،ط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما اصّلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلّة غير كونه متعلقاً بها اولاحقا وتابعا لها ومايجرى مجريها، كما ان العلّة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها.

فاذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر انّ لجميع الموجودات (اصل واحد خ،ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض للموجودات و بحقيقته محقّق للحقايق و بسطوع نوره منوّر للسماوات والارض فهو الحقيقة والباقى شئونه و هو الذات و غيره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كلّ شئ هالك[1] الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد[2] القهّار» وفى الاسماء الالهيّة «يا هو يا من هو يامن لا هو الا هو».

ازالة وهم

ايّاك وان تزلّ قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيّوم جلّ اسمه يكون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هيهات ان هذه تقتضى الاثنينيّة فى الوجود و هيهنا اضمحلّت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف[3] بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

۱ـ سورة ۲۸، آية ۸۸ ۲ـ سورة ۴۰ـ آية ۱۶

۳ـ تقذف بالحق .... الخ ـ د،ط

علةً و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهةالسلوكالعلمى الى انّالمسمى بالعلة هوالاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّرالعلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لانفصال شئ منفصلالهويّة عنها «فاستقم فى هذاالمقام الذى زلّت فيه ـ الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذاك» .

اعلامٌ تنبيهىٌّ

ليس فيما ذكره بعض اجلّةالعلماء[1] و سمّاه ذوقالمتألّهين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الىالوجودالحق معنىالتوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شئ من اذواقالالهيّين .

وذلك لأن مبناه على انّالصادر عنالجاعل هىالماهيّة دونالوجود وانالماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى منالمعقولاتالثانية و قد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّالوجود الخاص للممكن امر انتزاعى غير حقيقى و انالواقع فىالخارج هوالماهية موحّداً توحيد العرفاءالالهيين فله انيدّعى ماادعاه هذاالجليل ولافرق الاّبتسميةهذاالامرالاعتبارى بالانتساب الىالجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والأمر فيه سهل على ان فى هذاالاطلاق نظر .

شُبهةٌ و حلٌّ

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقةالواجب داخلة فى جنس ـ

١ـ وهوالعلامةالدوانى فى شرحه علىالهياكل و حواشيه علىالتجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علّه لما قررت ان ما هي العلّة بالذات هي بحقيقتها علّة .

فاعلم ان المضاف و غيره من امّهات الاجناس هي من اقسام الماهيات وهي زايدة على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهيّة يمكن حصولها في الذهن وتعقلها [1] فضلا عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانيّة النوريّة فالحاكم بوحدته و قيّوميّته ليس هو العقل اوالوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قِبَله ، يحكمان بان مبدء سلسله الوجودات واحد حقيقي فيّاض بذاته .

و اذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة اضافه الى شئ لايوجب كونها واقعة تحت ماهيّة المضاف، انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون البارى بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً وكون الهيولى بذاتها مستعدة والصورة مقوّمة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة [2] في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركه والسكون ، من ان [3] شيئاً منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقّل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت [4] من المضاف المشهوري .

الاشراق الثاني عشر :

في نوادر حكميّة بعضها عرشيّة [5] و بعضها مشرقيّة :

اولها ان علمه تعالى بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشي وهو ان اللّوازم

١ـ ان تعقلها ـ آ،ق

٢ـ مدبرة ، متصرفة في البدن ... آ،ق

٣ـ مع ان شيئاً منها ، د،ط ، آ،ق

٤ـ وصارت من المضاف المشهورى ..... د،ط

٥ـ وقد حقّقنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفي النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم‌الماهيّة و لوازم‌الوجودالذهنى و لوازم‌الوجودالعينى ، فالاولى اعتباريّة ، لأنّها تابعة للماهية من حيث «هى‌هى» .

والثانية : ذهنيّة محضه‌ لأنها تابعه‌ للماهيه‌ الذهنيه‌ فيكون من‌المعقولات‌ـ الثانيه‌ كالكليّة والجزئيه‌ والجنسيه‌ والفصليه‌ والذاتيه‌ والعرضيه‌ و نظايرها .

والثالثة : امور عينيّة كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجودالعينى فاذا تقرّر هذا فنقول :علمه بالاشياء اذا كان بصور[1] مفصلة[منفــصلة] يجب ان‌يكون من لوازم ذاته كما اعترف به‌القائلــون بالصــورالزايدة و الاّ لكان لغيــره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب‌الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول: هذه‌اللوازم لايمكن ان يكون لوازم ذهنيّة له تعالى لاستحالة تصوره تعالىٰ فى عقل او فى‌ذهنٍ لما مرّ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم‌ماهيّته ، فلا يكون تلك‌الصور الاّ لوازم وجوده تعالىٰ لزوماً عينيّاً ، فيكون موجودات عينيّه ، كل منها متحققاً بنحو وجوده‌الاصيل فلا يكون صوراً كليّةً بل شخصيه‌ خارجيه‌ . وهذا ما اردناه فى تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذى يكون مع‌الايجاد . واما علمه‌ـ الذى سبق للايجاد فقد مرّ بيانه‌العرشى .

و ثانيها : ان‌العلاّمة الطوسى اعترض[2] على‌الشيخ و غيره من‌الحــكماء‌القائلين بحصول صورالأشياء فى ذاته تعالىٰ : بان‌القول بتقرير لوازم‌الاول فى ذاتــه قول : بكون‌الشىٔ الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون‌الأول موصوفاً بصفات غير اضافيّة

١ـ: بصورمنفصلة والظاهران‌المنفصلة خطاءمن‌الناسخ

٢ـ اعترض العلامة‌الطوسى «تبعا لصاحب‌الاشراق» فى شرحه على‌الاشارات على‌الشيخ و اتباعه‌القائلين بارتسام‌الصور فى‌ذاته‌تعالىٰ معانه اشترط على‌نفسه ان لا يتعرض لذكر ما يجده مخالفاً لمااعتمدالشيخ «قدهما»عليه قال فى‌شرحه«شرح‌الاشارات‌والتنبيهات‌ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٣٠٤» : ولا شك فى ان‌القول بتقرير لوازم‌الاول.... الخ .

ولا سلبيّة وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الأول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و امكانه و بين الاتّصاف باللّوازم ففى اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و فى البسيط عنه و فيه شئ واحد .

وعن الثانى : بان الأول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جائت بعد الذات و هى على ترتيب علّى و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة ، فلا ينثلم بها الوحدة كنشو الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : بانّه عين محلّ الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء[1] على هذا المذهب بان : «تلك الصوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينيّة لابدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : لزم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لامحلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقدته و بيّنا وجوه المغالطه فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ــ والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامه . نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فى الالهيات ط١٢٨٢ هـ ق ص ٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته .

وان كان هذاالمذهب غير صحيح عندنا لما بيّنا ولوجوه آخر اثبتناها فى‌المطولات[١]

و رابعها : ان‌النفس فى اول‌الفطرة تستعمل‌الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شئ زايد فليس شعورها بهذاالفعل الاعين‌الفعل المنبعث عن‌الشوق‌الذاتى لآثارها، فهذا علم‌حضورى منها بفعله‌الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات‌العلم‌الشهودى‌الاشراقى لمافوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان‌الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد واما بالرضا و اما بالعنايه و اما بالتجلى .

و فاعليّة‌الأول سبحانه‌بالطبع عندالدهريّة وبالداعى عند بعض‌المتكلّمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين[٢] وبالرضا عندالاشراقين وبالعناية عندالمشّائيين وبالتجلى عند اهل‌الله «ولكل وِجهة هو مُولّيها [٣]» .

و سادسها : ان‌المشهور ان مذهب‌الفيلسوف الاول ان‌علمه تعالى بارتسام صوَر المعلومات و هو خلاف ما وقع منه‌التصريح به فى اثولوجيا قال فى‌الميمر[٤] العاشرمنه: «فاماالبارى فانه اذا اراد فعل شئ [ما] فانه لايمثل اولاً فى نفسه[٥] ولا يحتذى صنعة

١- انه «قده» قد تصدى لبيان وجوه‌المفسدةالتى يرد على‌الشيخ و ساير اتباع المشاء فى‌الاسفار «الطبعةالحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨» والمبدءوالمعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤- و شرحه على‌الهداية الاثيرية ط ١٣١٣ هـ ق ض ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢- فى‌النسخة د،ط و آ،ق : وبالقصد عندالمتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣

٤ـ كتاب‌الاثولوجيا المطبوع فى حواشى‌القبسات للسيدالداماد ، الطبعةالحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ،اواخرالقبسات ض ٣٢٢،٣٢٣

٥- ليس لفظ اولا فى‌عبارة اثولوجيا . قد ثبت فى‌عصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات‌الشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذالرجل من افضل‌الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراق و اهل‌التوحيد من‌الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شئ قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثّل فى ذاته لان ذاته مثال كل شئ فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : ان البارى روّى فى الاشياء اولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذى ابدع الرويّة فكيف يستعين بها فى ابداع الشئ و هى لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول: انه هو الرويّة والروية لايتروّى ايضاً و الا يجب ان يكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النّهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التامّ بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى هى اذ ربّما لم يكن لها مع المعلول علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العلّيّة الاضافيه لانها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلّة من الجهة التى هى بها علّة، ولا شبهه فى انه اذا استكملت علّيّة العلّة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة فى الجاعل الا نحو وجود كمالى له والعلم بالوجود الخاص للشئ لايتصور الا بشهوده العينى لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثمّ اذا حصل من العلّة مثال مطابق لها فى العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جلّ ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى على معنى صحّة الفعل والترك لايوافق المشهور من قواعد الحكماء لا[1] كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانيّة فى ذاته تعالى

١ـ كلمة لا ، ليس فى النسخ المعتبرة .

وتاسعها : انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذاالمعنى على وجه لا يوجب تكثراًفى ذاته ولا تغيراً فى صفاته و هو من‌العلم الذى «لا يمسّه الا المطهّرون[١]» ومن‌هذا ـ القبيل تحقيق مسئله البداء التى هى مذهب سادة ائمتنا عليهم‌السلام ولا يقول بها الا الخواص.

وعاشرها : ان‌الاعتقاد فى‌الكلام ليس كما قال (قالته خ‌ل) الاشاعرة من انّه المعانى‌القائمة بذاته‌تعالى وسمّوها الكلام‌النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق‌الاصوات والحروف الدالّة على‌المعانى والا لكان كل كلام ، كلام‌الله تعالى ولا يكفى‌التقييد بكونه على قصدالاعلام للغير من قبل‌الله او على قصد الا لقاء من عنده اذا‌لكل من عنده و لو اريد بلاواسطه فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامّات و انزال «آيات محكمات و اخر متشابهات[٢]» فى كسوةالالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غيرالكتاب لانه‌من‌عالم‌الخلق «[٣]وماكنت تتلو من قبله من‌كتاب ولا تخطّه بيمينك اذاً لارتاب‌المبطلون» وهما من عالم‌الامر «بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين‌اوتوا‌العلم[٤]» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسّه الا المطهّرون من ادناس عالم‌البشرية .

والقرآن كان خلق‌النبى دون‌الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «انّ مثل عيسى عندالله كمثل آدم خلقه من‌تراب ثمّ قال‌له كن فيكون[٥]»

فآدم كتاب‌الله المكتوبة بيدى[٦]قدرته و عيسى قوله‌الحاصل بامره .

١ـ سورة ٥٦ آية ٧٩
٢ـ سورة ٣ـ آية ٥
٣ـ سورةالعنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧
٤ـ : «وما يحجد بآياتنا الاالظالمون . سورة ٢٩ آية٤٨
٥ـ آل عمران سورة٣، آية ٥٢
٦ـ فى بعض‌النسخ : بين يدى قدرته..

فاول نشئآت الانسان البشرى من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقته [١]» و آخر نشئآت الانسان الروحى من امرالله «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون [٢]» .

وحادى عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى [٣]» وقوله: «وما تشاؤن الا ان يشاءالله» فاخمد ضرام اوهامك ايها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكن جاشك ايها القدرى فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجودالحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعاً بعين الاعتبار فى افعال الحواس كيف انمحت وانطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم [٤]» وتصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين [٥]» .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسم و تكثر على البارى تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابله والمجسمة فهذا من غوامض الالهية التى لايمسها الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اول الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخروية من الجنه والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظه على تنزيه تعالى .

١ــ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى . سورة٣٩ ،آية ٧٥

٢ــ سورة ٦ آية ٧٢

٣ــ سورةالانفال ٨ آية ١٧

٤ــ سورةالمائدة ٩ آية ١٤

٥ــ : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا اميرالمؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّرالبعض كمن يؤمن ببعض ويكفرببعض فكل ماورد فی‌المبدء فاولوها و كل ماورد فی باب‌المعاد فقرّروها و ابقوها علی ظواهرها لانّهم لم يدخلواالبيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم‌الكتاب من‌الله و رسوله بل اخذوه من ـ الالفاظ ونقل محسوس عن محسوس «واخذميّت عن ميّت[1]» كابدان يتّكی بعضها علی بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الی‌العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم‌الآخر .

الشّاهدالرابع

فی سايرالامور العامّة من تتمّة تفاسيم‌الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق‌الاول :

فی‌المتقدم والمتأخر ، فمن‌المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه‌السلام علی محمد «صلی‌الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم علی‌الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلّة الناقصه علی‌المعلول ای تقدم مايمتنع[2] وجودالمعلول بدونه ومايجب بوجوده وحده كتقدم‌الواحد علی‌الاثنين وما بالرتبه سواء كان بحسب‌الوضع كتقدم الامام علی‌المأموم اذااعتبرالمحراب وبالعكس، اذااعتبرالباب اوبحسب‌الطبع كمراتب[3] العموم اذاابتدئت من‌الجوهر ، هابطاً الی‌الانسان ، واذا عكست‌الامر رجع‌المتقدّم متأخراً ومابالعليّة كتقدم‌العله الكامله علی‌معلولها و ملاك‌التقدم فی‌الزمانی ، الزّمان

١ـ نقل عن بايزيدالبسطامی: «انتم اخذتم علومكم‌عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن‌الحی‌الذی لا يموت» .

٢ـ فی‌النسخ‌المخطوطة : ای تقدم ما يمتنع بعدمه‌وجودالمعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣ـ كترتب‌العموم ... د،ط ـ آ،ق

بحسب هويات اجزائه وفى الشر فى، الفضيلة وفى الرتبى القرب الى المبدء المحدودوفى الطبعى اصل الوجود وفى العلّى الوجوب .

بحثٌ و تحصيلٌ

قد اوردالاشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاءالزمان من جهة انه لوكان مناطهماالزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهايه .

فاجيب عنه بان غيرالزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاءالزمان وهى بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشئ آخر .

وقداستشكل هذا بان اجزاءالزمان لاتصاله متشابهةالحقيقه فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقةالزمان اتصال امر متجدد متقض لذاته و كل ماهيّة حقيقته اتصال التجدد والتقضّى ، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحثٌ و تحصيلٌ

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا مَعَين والتقدم والتأخر من باب المضاف .

واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى العقل لجزئين من الزمان بانهما اذااحضرا فى الذهن و لاحَظَهما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك فى الخارج .

تحقيقٌ عرشيٌ

ان التقدم والتأخر فى اجزاءالزمان لا ينافيان معيّتهما فى الوجود بل هما عين

معيّتهمافيه، فالمتضايفان يجب ان يكونا معيّن فى نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجددى ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود .

واماالذى حصّلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايف كما يوجب المعيّة فى العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين فى الوجود كما لايخفى

حكمة مشرقيّة

ان هيهنا نحوين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسه المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما و لطافتهما .

احدهماالتقدم بالحق والآخرالتقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذاالمختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجلّيه فى اسمائه و تنزّله فى مراتب شئونه التى هى انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر . فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بانّ الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعليه و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقه .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه فى المرءآت .

الاشراق الثانى :
فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرّف ومتى حوول تعريفها كان دوريّاً ومن احوالهاالهوهوية والتجانس والتماثــل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلهاشوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين: حقيقيه ٔ وغيرحقيقيه ٔ وهى مايكون اشياء متعددة مشتركة فى امرواحد هو جهه ٔ وحدتها و هى اما مقوّمه ٔ لتلك الاشياء او عارضه ٔ لها .

فالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» وفى الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهه ٔ الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه ٔ شخصيه ٔ محضه ٔ [1] الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو مالاكثرة فيه [2] اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقديكون واحدا نوعيّاً وقديكون واحداعدديا اى شخصيا وهو اما انلا ينقسم فى الخارج اصلاً اوينقسم والثانى قديكون واحدا بالاتصال وقديكون واحـدا بالتركيب والاول امّاان يكون ذاوضع كالنقطة اوغيرذى وضع وهوالمفارق كالعقل والنفس وانماشـَـرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشره ٔ فكل ما هو ابعــد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هوالواحد الحقيقى و احقّ اقسامه مالا ينقسم اصلا لافى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجــود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوةً او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثمّ الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحدالعددى احقّ بالوحدة من الواحدالنوعى لكونها ذهنية [3]

۱ـ كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ۲ـ فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلا . ۳ـ لكون وحدته ذهنية ـ د،ط ـ آ،ق .

وهو من الواحد الجنسى لشدّة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :

فى التّقابل

قداشرنا الى ان الهوهويّة من احوال الوحدة ، كما ان الغيريّة من اقسام الكثرة .

فمن انحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لايجتمعان معاً فى شىء واحد من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافى القضيّة وحدها بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان

واما قولهم : نقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بانّ المذكور اعمّ من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايفين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لاالمحمول عليه ولاالمركب منهما و هو المشهورى و هكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيّين ، اوالمتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحلّ بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هو الحق فى ذلك .

والرابع: تقابل العدم والملكة فالمَلَكة فى المشهور هو القدرة للشىء على مامن شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعمى لاكالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقى المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او فى بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكة والمردودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرئة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمة عرشية

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من الاشياء لست اقول : لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لانك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هى هى ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى كيفية عروض الوجود للماهية انها على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

بحث و تحصيل

او لعلك تقول حسبما وجدت فى «الشفا» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة [1] .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة فى المقدمتين مايراد منه فى مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١ـ وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لاموجود ولا معدوم و ان اردت انالشیء الكثير بما هو شیء كثير موجود فیالواقع سلمناها ، لكنالكبری ممنوعة اذالكثير بما هو كثير كماانه موجود فكذلك هوواحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدةً تقابل كثرته .

لست اقول : انالوحدة عرضت للكثرة حتی يكونالكثرة للموضوع والوحدة لتلكالكثرة ويكونموضوعاهما متغايرين كالعشرةالتی يعرضالجسمويعرضهاالوحدة، فوحدةالكثرة لاتقابل تلكالكثرة لعدماتحادالموضوع بخلافوحدة موضوعالكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود علی انحاء شتّی و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصّة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما انالوجودالخاص الذهنی اوالخارجی يقابله العدم الذی بازائه والعدم المطلق فی مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثيرالمقابل له غير موجود .

فموضوعالكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجوداتالآحاد الا بمجرد اعتبارالعقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فلهان يعتبرها واحدة و زيادةالكشف والتحقيق يطلب فیالاسفارالاربعة [1] .

حكمةٌ مشرقيّة

الوحدة ليست عرضاً منالاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة علی ذواتها فیالاعيان بل انما زيادتها فیالتّصوّر .

والعجب منالشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انهصرح فی بعضالمواضع بان الوحدة فیالمتصل الجوهری عين متصليّته [2] والاتصال بالمعنی

١- الاسفارالاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص١٣٣ ، الی ١٣٩

٢- وقد صرحالشيخ بهذا فیالشفاء نقل كلامهالمصنف فیالاسفار علی سبيلالتفصيل و اورد عليه بوجوه

الذی هو فصل‌الجسم لا شكّ انه جوهر عنده و سايرالحكماء من اتباع ارسطاطاليس.

فالحق‌الحری بالايقان [١] والتصديق ان‌الوحدة كالوجود من مقومات‌الموجود ـ العينی المتقدمة عليه لامن لواحقه المتأخرة عنه .

واماالماهية اذااخـذت بنفسها من حيث «هی‌هی» فلايخـلو ايضاً من ثبوت[٢] وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافّةالوحدات ثم يحكم عليها بلزوم‌الوحـدة و عروضها اياها . فما اشبه حالها[الوحدة] بحال‌الوجود لتحدس[٣] اتّهماشی[٤] واحدحقيقة متغاير مفهوما .

حكمة‌ٌ اُخری/ مشرقيّة

ومن‌المـضاهات‌الواقعة بين‌الوحدة والـوجود افادةالواحدالحقيقی بتكراره ـ العدد مثالاً لايجادالحق‌الخلق بظهوره فی صورالأشياء وتفصيل‌العدد لمراتب‌الواحد مثال‌لاظهارالموجودات، وجودالحق‌ونعوته‌وكون‌الواحدنصف‌الاثنين‌وثلث‌الثلاثةوربع الاربعة الی غيرذلك مثال للنسب والاضافات‌اللازمه للواجب بالقياس الی‌الممكنات وظهورالعدد بالمعدود مثال لظهورالموجودات‌الأمكانية بالماهيات .

ومن‌اللطايف ان‌العدد مع غاية تباينه عن‌الوحدة و كون كل مرتبـة منه حقيقة برأسها ، موصوفه بخواص و لوازم لا توجدان فی غيرها اذافتّشت فی حاله[٤] وحال مراتبه‌المختلفة لم تجد فيها غيرالوحدة و انك لاتزال تثبت فی كل مرتبة من‌المراتب عين ما تنفيه فی مرتبة اخری .

٢ـ فی بعض‌النسخ : فالحق‌الحری بالاتفاق . والظاهرانه غلط

٣ـ ولا يخلوا ايضاً من شوب وحدة ـ د،ط

٤ـ فتحدس انها ... الخ خ ـ د،ط ـ آ،ق

٥ـ فی‌بعض‌النسخ : اذافتشت حاله من دون كلمة فيه .

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ، لانّه يقابله مع انه عين الواحد الذى يتكرّر والواحد عين العدد الذى حصل بتكرره.

فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع الآحاد ، لاتّصافها بخواص و لوازم لا توجد فى غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بدّ لها من امر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها شئ غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من: «ان الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بامكانه و نقصه عن الحق والحق بوجوبه و شرفه» .

شكٌ و تحقيقٌ

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضادّ بعضها مع بعض و كذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت مقولة الكيف فلا بدّ من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان فى الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما اذ الجنس عرضى للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد و لعدم استقلالهما فى الوجود والجعل .

فالتفصّى عنه بان الجنس والفصل متحدان فى الوجود وهما عين النوع فى الخارج فالصفات العينية للفصول هى بعينها صفات الانواع والتضاد من الاحكام الخارجية ، وان كان منشأه الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة وكذا التعاقب[1]

١- فى نسخة د،ط و آ،ق : وان كان منشأه الفصول عند التحليل و كذا التعاقب فى الحلول ....

فى‌الخلول‌لان‌الخلول[1] نحو من‌الوجود والموجود هوالنوع بعين وجودالفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات‌الآخر بالذات لا بالعرض اللّهم الا بغير الصفات العينية من‌الاعتبارات .

الاشراق‌الرابع :

فى‌العلّة والمعلول

الوجود ينقسم الى علّة و معلول فالعلة هى‌الموجودالذى يحصل من وجوده وجود شئ آخر و ينعدم بعدمه فهى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شئ آخر و يمتنع ذلك‌الوجود بعدمه او عدم شئ منه .

ولا يلزم تواردالعلل‌المستقلّة على معلول[1] شخصى فى‌انعدام وجودالشئ بعدمات اجزاء علته ولاحاجة فيه الى تمحلات‌ذكروهااذالعلةهناك‌امرواحدهوعدم العلّة التامّة بما هى علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجودالشئ فيمتنع بعدمه وان‌لم‌يجب بوجوده و هى بهذاالمعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علّتان للوجود و «مادّة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب‌القوام فالفاعل ما به وجودالشئ كالنجار للسرير ، والغاية مالاجلها وجودالشئ كحاجةالاستواء عليه و هى علة فاعليّة لفاعلية الفاعل بماهيتها و معلولة له فى‌الوجود فهى غاية بوجه و علة غائية‌بوجه وكما ان‌العلة الغائية ما هى‌متمثلة عندالفاعل لاالواقعة عيناً فكذلك‌الغاية‌الواقعة فى‌العين هى‌ما يرجع الى‌الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل‌الجلوس اوالبانى‌للبيت ليسكن‌غيره[2] اوالماشى لحاجة مؤمن اولرضاه‌فلان كلّهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١ـ على معلول واحد شخصى ـ د،ط ـ آ،ق   ٢ـ فى بعض‌النسخ : لسكنى غيره

والعلّة الماديه هي‌التي عنها الشيء كالخشب للسرير فهي‌التي معها يكون‌الشيء بالقوة والصورة هي‌التي يلـزم منها وجودالشيء فمعها يكون‌الشيء بالفـعل كصورة السّريــر .

وليعلم ان‌المادة بالقياس الى‌المركب علة ماديــه وبالقياس الى ماليس جـزئه «عنصر» او «موضوع» و كذاالصوره علة صوريه للمركب و صوره للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدةالوجود لمـعلولها في‌الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم‌بهاالآخر فيكون‌واسطةً في‌التقوم وشريكاً وفي‌الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيدالوجود شيء آخر ولكن لهـا[١] دخل في‌التقوم فالصورة مبدء فاعلي لشيء و مبدء صوري لشيء آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالواالفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل‌الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلّياً كمطلقه و جزئياً كمحسوسه و عامّاً كماقيل: الصانع علة للسّرير . او خاصاً كما قيل : هذاالنجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولى والعـفونه للحمّي و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع‌الامتلاء .

حكمةٌ مشرقيّة

انّ وجود كل معلول من لـوازم ما هي علة له بما هي علــه و«كل[٢] موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل‌الله في كل شيء افاضه الخير الوجودي والفعل‌المتجدد لايصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل‌الثابت لايصدر

١- في‌بعض‌النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ: التقوم

٢- هذه‌الكلمة قد وردت عن‌الاساطين بعبارات‌مختلفة «كل فاعل ففعله مثل‌طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ في تجدّدالحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغيير وما هى الاالحركة ، واسبقهاالدوريّة [اى الحركةالدوريه] فلا بد لها من قابل ذى قوةالتأثر من غيرزوال وفاعل ذى قوةالتأثير من غير امساك الا ماشاءالله .

وقد بيّنا فى بعض كتبنا[1] ان للوجود مراتب اولهاالوجودالذى لايتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هوالحرى بان يكون مبدءالكل .

وثانيتها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام

وثالثتها : الوجودالمنبسط الذى ليس شموله[2] وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعيه اوالجنسيه بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحمانى» و هوالصادر الاول عن العلةالاولى و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات والارض فى كل بحسبه .

وليس هوالوجودالانتزاعى الاثباتى الذى هو كساير المفهومات الكليّة وله ايضا وجود خاص يتقيّد به فى الذهن . والى هذاالمراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال «الوجودالحق هوالله والوجودالمطلق فعله والوجودالمقيد اثره[3]» .

ومراده[4] من الاثر نفس الماهيات اذ هى بمنزله القيود للوجودات الخاصه و هى

١ـ الاسفارالاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعر ط مشهد ١٣٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر اللنكرودى و حواشى السيد جلال الدين الآشتيانى ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢ـ و قد يتوهم : انه على هذاالتقسيم يلزم ان لايكون الوجودالمنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق فى حواشينا على المشاعرو ذكرناه على نحوالاختصار فى حواشى هذاالكتاب و من اراد فليرجع

٣ـ واعلم ان هذاالتعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤ـ والمراد من الاثر ـ د،ط

ليست بمجعوله الا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل[1] وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤن اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الإسفار[2] احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها في حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصله ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة التشخصات ويمتنع ان يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولا ،

١ـ لان اثر الفاعل : د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢ـ ذكر المصنف العلامة «قده» جميع هذه الادلة في الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨٧،٩٠» و رسالة المشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٧،١٥٨، الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذلا تعدد فی صرف‌الشیء بل هی لا واحدة ولا کثیرة فکیف یتکرر جعلها فی ذاتها .

واماالثانی، فانّها کانت مجعولة واحدة منـها او کلها بجعل واحـد ففی‌الاول یلزم‌الترجیح من غیر مرجح لان نسبتها الی‌الجـمیع واحدة و فی‌الثانی یلزم خلاف ـ المفروض اوالتناقض .

والرابع: اذا کانت‌الجاعلیّة والمجعولیة بنفس‌الماهیة من‌غیراعتبارالوجود لکان المجعول من لوازم ماهیه‌ٔ الجاعل و لوازم‌الماهیات امور اعتباریه‌ٔ عندهم ، فیـلزم علیهم ان یکون‌الجواهر والاعراض کلها الاالمجعول‌الاول ، اموراً اعتباریّة .

والخامس : ان تشخص‌الماهیه‌ٔ لیس عین‌الماهیّة فهو بامر زاید علیها عارض لها و عندالقوم : ان‌الشیء مالم یتشخص لم یوجد . والمحققون منـهم علی ان‌التشخص بنفس‌الوجود لان‌الطبیعة الکلیّة نسبة جمیع اشخاصها الیها واحدة ، فما لـم یتخصص بواحد منها لم یصدر عن‌العله‌ٔ فالمجعول بالذات اذن لیس نفس‌الماهیّة بل‌الشخص او هی مع حیثیّة‌التعیّن اوالوجود او ما شئت فسمّه فانفسخ‌الفرض .

لایقال : تشخصها کوجودها بنفس‌الفاعل لا بامر مأخوذ معها علی وجه‌من‌الوجوه لانا نقول : الماهیّة لما کانت مفهوماً کلیاً یمکن ملاحظته من حیث ذاته مع قطع‌النظر عن‌الفاعل و غیره فهی مـن‌حیث ذاتها ان کانت موجودة لکانت واجبة بالذات والاّ لکانت موجودیّتها بغیر ذاتها عما کانت والتغییر[1] اما بانضمام شیء الیها او بانضمامها الی شیء فاثرالجاعل اولا بالذات هو ذلک‌الشیء اوالانضمام .

لایقال: الجاعل صیّرها بحیث یکون مرتبطه‌ٔ بذاتها الی‌الغیر ، بعد ان لم یکن کذلک بعدیّة ذاتیة .

۱ــ والتغیر ــ د،ط و نسخة آ،ق و ل،ن : والتغیر امابانضمام شیء الیها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هى بما هى كذلك والا لزم انقلاب الماهيَّة و هو ممتنع بالذات .

ظلـمات وهميَّة يطردها انوار عقليَّة

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجَّة على صحة شئ من المذهبين ـ المعروفين عندالجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعوليَّة سنـخ الوجود . ومن المتأخرين[1] من ابطل كون الوجود معلولاً بانه: لوكان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل و كل علَّة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحه لعليَّه كل وجود .

والجواب : ان الوجود وان كان حقيقه واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقـدم والتأخر والحاجه والغنى والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كليَّة لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت ان الوجود ليس له ماهيَّة كليَّة فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود فى شئ بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شئ اليه يكون علَّة ومعلولا والوجود العلّى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربَّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبيه بل الماهيه هى الموصوفة بهذه الصفات مثـلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذلا يرد عليه القسمة فكيف

٢ـ مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هوالمعــلول . ونحن بفضل‌الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حلّلنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن‌الاحتجاجات للزاعمين ان اثرالعله هى صيرورةالماهية موجوده كما هو المشهور من‌المشّائين ان مناطالحاجة الى‌الفاعل هوالامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة وجودالمحمولى اوالرابطى الى‌الماهية فالمحتاج الى‌الجاعــل ليس الا صيرورة الماهيّة موجودة .

والجواب ان‌القول فى‌الامكان ارفع مما هوالمشهور و ما فهمه‌الجمهور و قد مر ان سبب‌الحاجة الى‌العلّة ليس هوالامكان بل كون‌الشئ نفسه متعلق‌الوجود بغيره

ومن‌احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب‌الاشراق من ان الوجود لما كان من‌الامور الاعتباريّة فلا يتقــدم‌العلّة على معلولها الا بالماهيــة فجوهرالمعلول ظل لجوهرالعله والعله جوهريّتها اقدم من جوهرالمعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان‌الاثــرالاول للجاعل ليس‌الا الموجودالمعلول ولا شك ان‌الموجودالمعلول ليس الاالماهيّة لان‌الاتصاف بالوجود ونحوه من‌الامورالاعتباريه و اجود من هذين ما ذكره استادناالشريف سيد اكابر المحقّقين اديمت ظلاله [1] «من‌انه لماكان قوام نفس‌الماهــيّة مصحّح حمل‌الــوجود عليها و مصداقه فى ظرف ؛ فاحدس انها اذااستغنت بحسب قوامها عن‌الجاعل خرجت عن حدودالامكان [2] و هو محال فهى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هى فى ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها الى‌التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه‌الوجود على‌اللزوم بلا توسط جعل مؤلف. »

١ـ و هوالسيدالمحقق‌الداماد م ١٠٤٠ ، فى‌القبسات و افق‌المبين و ساير تصانيفه

٢ـ : كتاب‌القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص٤٦، ٤٧ ، فى‌الاصل خرجت عن حدود بقعةالامكان .....

مقاومـة عرشيّة

انمدارهذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنـياً وقد اوضحنا انّ الوجودات الخاصة هى الحـقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك فى الذاتيات بالاقدميّة وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهية علة لبـعض لكان التشكيك عايـداً فى جنس الجـواهر وهل هذا الا تناقض فى المـذهب .

ثم بعد ان سلّمنا بالفرض ان الوجود امر اعتبارى فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على ماهيّة انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صـدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الأمر كذلك لـزم انقلاب الشىء عن الامكان الذاتى الى الوجـوب الـذاتى فان الممكن اذا كان فى ذاته مصداقاً لصدق الموجوديّة عليه لكان الوجود ذاتياً لـه فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى على شىء و حمل الوجود عليه ، بان الذاتى للشىء مايصدق عليه بلاملاحظة حيثيّة اخرى غير ذاته تقييديّة او تعليليّة و حمل الوجـود يحتاج الى ملاحظة حيثية اخرى هى صدور الماهيّة عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهيّة او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً فى المحكى عنه بالوجود و فى المصداق لحمل الموجوديّة ام لا فان لم يـكن مأخوذاً اعاد المحذور و هو الانقلاب و ان كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى ايّ التقـديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهيّة فقط بل شىء آخر اما مركبا او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثيّة والاول يشبه ان يكون مذهب المشّائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعني[1] بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويّته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى انّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الاّ انّ الأمر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى » و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهيّة . ١

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الأربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الاّ الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١ـ مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الأسباب امكن ان يكون عليه برهانان لمّيان من علمين مختلفين اعلى و اسفل .

فالطبيعي يعطى برهاناً لمّياً فى تشابه الحركة الاولى مثلاً مادامت المادة والصورة موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللمّى الدائم مطلقا من العلل المفارقة و هى الفاعل والغاية وما يجتمع فيه الأسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له الا الفاعل والغايه كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علّة القوام هو السبب المقارن ومن علة الوجود هو السبب المفارق كما او مأنا اليه .

توحيد عرشي

ثمّ انك اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشىء واحد وجدتها كأنّها[1] شىء واحد موجّه من حدّ نقصان له الى حد كمال فان النجّار بالفعل ليس ذات شخص انسانى كيف كان ، بل مع تهيّئه بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس فى الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النّجر بل مقارنته بيد النّجار كانّها شىء واحد متحرك فى الأوضاع .

ثمّ لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصّة متّصله فى الاستحالات والتشكّلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهه و عله غائيه من جهه .

١ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

تصويب

ومن هيهنا يعلم وجه صحة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد [١] واستدل على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رساله و نحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار [٢] وعملنا فى بيانه رسالة منفردة .

ذكر تنبيهى

حكم الشيخ الرئيس [٣] فى مباحث العلة من الهيات الشفا : بان العلة الفاعلة لايجب ان تفعل مايشابهها . و مثل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق [٤] : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثل ذلك بامثلة اخرى .

و اجاب عن النقض : بان الشمس تسخن وتسود من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لايفى بدفع التناقض لان الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

---

١ ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

٢ـ و قد ذكرالمصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفارالاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٩، وتذزيف كلام الشيخ. بمالامزيدعليه «الاسفارالاربعة المجلدالثالث الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١ » و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ـ الهيات الشفاء طـح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ـ رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحق ان الفاعل يؤثر بوجوده فی وجودالمعلول والوجودات من جهة حقیقتها الوجودیة متماثله متفاوته فی الکمال والنقص ، وانما اختلفت من جهه تعیناتها الکلیة مسماة بالماهیات عندالحکماء والاعیان الثابته عند طائفه [الصوفیة] وهذا کمراتب العدد فانها کلها متماثلة اذ لیست الا وحدات متکررة ، و هی ایضاً متخالفة المعانی النوعیة اذ لکل مرتبه منها خواص و لوازم عجیبه غیر مالغیرها.

الاشراق السادس :

فی شیء من العرشیات الالهامیة فی احوال هذه العلل . و هی سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقیاس الی الماهیة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الی نفس الوجودالفایض علیها منه مقوم لا فاعل ، لان هذاالوجود غیر مباین له و اما بالقیاس الی نفس تلک الماهیة بما «هی هی» فلا یکون له سببیه ولا تقویم اصلاً کما علمت .

ولهذا قیل : الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود. «ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان [۱]» .

الثانی : ان الصورة فی کل شیء تمام حقیقته ، سواء کانت مجردة عن المادة او مقترنة وانما حاجتها الی المادة لیست لذاتها ولا لوجودها و شخصیتها الذاتیه بل لما یعرض لها من اللواحق اللازمه لشخصیتها من الکم والکیف و غیرهما فالسریر ، سریر بهیئته لا بمادته والعرش ، عرش بصورته لا بمادته .

الثالث : ان المادة للشیء مادة له بما هی مبهمه لا بما هی معینة والا لکانت

۱- فی سورة ۷، آیة ۶۹ : اتجادلوننی فی اسماء سمیتموها انتم و آبائکم ، ما نزل الله بها من سلطان سورة ۱۲، آیة ۴۰ : ما تعبدون من دونه الا اسماءاسمیتموها انتم و آبائکم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ۵۳، آیة ۲۳ : ان هی الا اسماء سمیتموها انتم وآبائکم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادّة فمادّةالسرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هى صورة خشبيّة بل‌بماله قوةقبول‌اشياء كثيرة، منهاالسرير، فالقوّة منشاؤهاالنّقض والقصور.

ثم مادةالخشب انماهى‌مادة له بمافيه امكان‌الخشبيّة لابما فيه‌فعليّة صورالعناصر وهكذا الى ان ينتهى الى‌الهيولى الأولى والقوّة المحضة التى ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شئ ولهذا يقبل‌الاشياء كلّها على‌التدريج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شئ كمااتّحدالعقل بكل صورة دفعة امالبرهان على ان‌العقل جميع‌الموجودات التى دونه فستعلم فى مباحث‌النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان‌الهيولى يتّحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شئ ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركّبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الأمر لا الى نهاية ، او ينتهى الى قوّة محضة و كل قوّة فالتركيب بينه و بين‌الصورة اتحادى لا انتسابى اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى‌الخارج لم‌يكن‌احديهما قوة والأخرى فعلاً بل‌كلتاهما يكونان‌فعليتين هذاخلف.

واذا علم هذا فى‌التركيب‌الأول فعليه قياس‌التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة الماديّة هى‌القوة والأستعداد لاالحصول والفعلية .

اولا ترى ان‌الأجسام الفلكيّة لا يحصل منها شئ آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصريّة .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صورالعناصر غيرداخلة فى حقيقةالمركب‌العنصرى الطبيعى كالمواليد الثّلاثة على ما هوالمشهور بل هى من شرايط وجودها وبقائها فهى موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى‌الشيخ ان هذاالمذهب احدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك‌الصور والتركيب‌الأتحادى بين‌المادّة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض‌المدقّقين [۱] .

۱ـ و هوالسيدالسند صدرالدين الشيرازى المعروف‌بسيدالمدققين و قد نقل المصنف كلامه فى مباحث الجواهر والاعراض من‌الاسفارالاربعة ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۸۸الى ۱۹۱

الخامس : انالصورالنوعية جواهر عند اتباع المعلم الأول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هى عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرَض فهى ليست فى هويّاتها جواهراً ولا اعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهريّة ماهية النوع المتقوّم بها فى الخارج و ستطلع على برهانه فى مباحث الماهيّة .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كون الجزء الصورى للمركب جوهراً او عرَضا و هى قاعدة شريفة بها يستعلم ايضا ان المركب طبيعى او صناعى اثبتناها فى كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليُراجع اليها [1] .

السابع: ان الامكان اى الاستعدادى المذكور فى تعريف الهيولى انّها جوهر مستعدٌ ليس المراد منه نفس الاضافة المتأخِّرة عن وجود المستعدّ والمستعدُّ له ، الموجودة فى العقل بعد تعقّل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاضافة و هو كون الشئ بحيث يكون له امكان قبول الأشياء و هكذا الحال فى اكثر الفصول التى يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها من القوى التى يُعبَّر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بأفاعيلها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حديّة مأخوذة من مبادى الفصول الذاتيّة ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور فى الاشارات حدٌ لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الامام الرازى بان القابليّة من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطّوسى» فى جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابليّة ، اذ لا فرق بينهما فى كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نفس المعنى الاضافى بل لأنّ المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابليّة ، كما مرّ .

١- و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث فى الجواهر والاعراض مفصلاً و فى الامور العامة على نحو الاختصار . الجواهر والاعراض ط١٢٨٢ هـ ق ص ١٣٤، ١٣٥

الاشراق السابع :

في الأمكان والوجوب والقوّة والفعل و في اثبات الطبيعة في كلّ متحرك و في سبب الموت الطبيعي ، و في الاشارة الى حدوث هذا العالم و ماهيّة الدنيا والآخرة

الأمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة و هو صفة عقليّة لا يوصف بها مالا مادّة له في الخارج ولا في نفس الأمر فالمبدعات انما لها في نفس الأمر الوجود والوجوب و هي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي مع قطع النّظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنة لا في نفس الأمر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذ الامكان مفهوم عدمي و عدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه في نفس الأمر فالمبدعات ضروريّة الوجود في الواقع ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات .

ونسبة الأمكان الى الوجوب نسبة النّقص الى الكمال و لذا يجامعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .

و هذا الامكان ليس مجرّد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قرباً و بعداً فالقريب استعداد والبعيد قوّة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير [1] في آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلاً او انفعالاً و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال و ان لا يصدر و هي القوّة التي يقابل الفعل، [2] و يقال لما به يكون الشيء غير متأثّر عن مقاوم ويقابله الضعف

١ـ ما بدء التغير في آخر ..... الخ د،ط ٢ـ مقابل للفعل ـ خ،ن

ثمّ قوّةالمنفعل قد تكون ماهيّة نحوالقبول دون‌الحفظ ، كما في‌الماء و في الشّمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة على واحد او امور محدودة .

وفي‌الهيــولى‌الأُولى قوةالجميــع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شيء على شيء .

و قوّةالفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار على‌الاحراق وقد يكون على امور كثيرة كقوّةالمختار على ما يختار ، و قوّة البارى على‌الكلّ .

والقوّة الفعليّة المحدودة اذاالاقتـِ القوّة المنفعله- وجب‌الفعل والقوه-الفعليه- قد تسمى قدره- و هى اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنّ انها ليست قــدرة الا ، لما من شأنه‌الطرفان‌العمل والترك[1] واماالفاعل‌الدائم فالمتكلّمون لا يسمونه قادراً .

والحق خلافه فمن فعل بمشيّة يصدق عليه انه «لو لم يشأ لم يفعل» سواءاتّفق عدم‌المشيّة اواستحال و صدق‌الشرطيه- لا يتوقف على صدق طرفيها .

والقوّةالفعليّة قد يكون مبدءالوجــود وقد يكون مبدءالحــركة والالهيّون يَعنون بالفاعل مبدءالوجود و مفيده والطبيعيّون يعنون به مبدءالتحريك كما مـرّ والأحقّ باسم‌الفاعل من يطرُدالعدم بالكليّة عن‌الشيء من غير شوب نقص و شرّية.

ثمّ‌القوى التى هى مبادى‌الحركات بعضُها يقارن‌النّطق والتّخيل و بعــضها لا يكون والأُولى يصدر عنهاالشيء و ضدّه فلا يكون قوةً تامّةً وانما يتمّ اذااقترنتها ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب‌الفعل فالقدرة فيها عين‌القوة والأستعداد . ولهذا قيل: الأنسان مُضطرّ فى صورة مختار[2] .

واعلم ان‌الحركة لا بدّلها من قابل و فاعل ولا يجــوز ان يكونا واحــداً لأنّ

١- فى بعض‌النسخ المخطوطة : لمــا من شأنــه الطرفين الفعل والترك .

٢- والقائل : هوالشيخ و سايرالحكماء من اتباعه لان‌القدرة والارادة والاختيــار فى الانسان و سائر الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخيربالنسبة الى افعاله و آثــاره .

احدهما مكمّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد، فكل جسم متحرك، فله محركٌ غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتّة و لكانت الأجسام كلها متحركةً دائماً.

فالمحرّك لا يُحرّك نفسه بل لشئ لم يكن فى نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوّة والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشئ يكون السخونة فيه بالقوّة.

فكلّ متحرّك يحتاج الى ما يخرجه من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشئ من القوّة الى الفعل لا دفعةً، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة.

ومن هيهنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة.

حكمةٌ عرشيّة

فحقيقة الهيولى هى الاستعداد والحدوث فلها فى كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة اُخرى و لتشابه الصور فى الجسم البسيط ظُنّ ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هى صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى: «وترَى الجِبال تحسَبُها جامدةً و هى تمرّ مرّ السّحاب[1]».

حكمةٌ عَرشيّة

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيل التّجدد والانقضاء، فيجب ان يكون علّتها ايضاً غير قارّة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة، حركة.

ثمّ ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغيّره ولا نفساً من حيث

١ـ سورة النمل، آية ٩٠.

ذاتهاالعقلية بل من حيث كونها فى‌الجسم فيكون طبيعة اذالاعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصورى المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدءالحركة عندنا امرسيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجددالذات لم‌يمكن صدورالحركةعنها لاستحالة صدور المتغيّر عن‌الثابت .

واما ما ذكروه[١] من: لحوق‌التغيّر بها فى‌الخارج من تجدد احوال قرب و بعد من غاية‌المسافة و مبدئها فغير مجد ، اذ مبدء هذه‌الاحوال فى‌الحركات‌الغيرالارادية اماالطبيعة اوالقاسر و ينتهى الى‌الطّبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجددها ولا يكفى فى استناد المتجدد الى‌الثابت فرض سلسلتين يكون‌الثابت مع كل جزء من احديهماعلة لجزء من‌الاخرى و بالعكس فان‌الكلام عايد الى لحوقهما معاً من اين حصلا بعد ما كان‌الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهى تابعة .

بل‌الحق ان‌الطبيعة بذاتها امر سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنهاالقوّة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث من‌الفاعل امر و ينعدم فى‌القابل ثمّ يجبرها بايرادالبدل و هكذا على‌الاتصال فذلك‌الامر هوالطبيعة .

واماالحركة فهى نفس‌الخروج من‌القوة الى‌الفعل واماالخارج منهااليه فهى‌المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و امالمخرج فهو جوهر آخر مَلَكى او فَلَكى .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطّبيعة اذا وجدت فى‌الجسم فليست تفيدالحركة فيه لانّها لو كانت

١- والقائل جمهورالحكماء ومنهم‌الشيخ فى‌الشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذالايجاد يتأخر عن الوجود، والاستغناء عن الشئ في الايجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود ، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدرمنها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال و الالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة ، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطيه والقطعيه و كذا الآن السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد[1] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

۱ـ في بعض النسخ و منها نسخة : د،ط . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ

فالماء اذااستحال هواءً بلغ فی لطافته الی درجة هی آخردرجات الماء فی اللطافة و اوّل درجات الهواء فی الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بین المركّبات ایضاً كالمرجان بین الجماد والنّبات والوَقواق بین النّبات والحیوان والقِردَة بین الحیوان والانسان .

اِنارةٌ كَشفیّةٌ

قد اشرنا الی ان مباشر الحركة الجسمانیّة طبیعةٌ ، ففی الحركات الانتقالیة الارادیة تفعل النفس حركة الانتقال باستخدام الطّبیعة وامّا فی الحركات النفسانیّة فهی تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبیعة الا ان مخالطتها مع الطبیعة مما یصحّ لها عروض التجدد فتجدّدها من جهة الطبیعة لا من جهة ما فوقها .

بحثٌ تحصیلیٌّ كشفیٌّ [۱]

ولعلّك نقول حسبَما نظرتَ فی كلام بعض الحكماء: لو استحالت الطبیعة محرّكة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعیاء عند تكلیف النفس ایّاها و لما تجاذب مقتضی النّفس و مقتضی الطّبیعة عندالرعشة .

فاعلم ان الطبیعة التی هی قوّة من قوی النفس و یفعل بتوسّطها النفس بعض الافاعیل هی غیر الطبیعة الموجودة فی بسایط العناصر و مركّباتها فان تسخیر النفس لاحدیهما ذاتی لانّها قوة منبعثة منها فی مقام المباشرة للجسم و للاُخری قَسریٌّ فالطبیعة التی یستعملها النفس فی حركة الانتقال اولاً و بالذات غیر متعصّیة للنفس، اذ هی من جنود النفس بل هی متحدة الذات معها .

۱ـ فی بعض النسخ : بحث و تحصیل كشفی

بمعنى: انالنفس نازلة اليها متحققةٌ بها فى مرتبتها و اماالاُخرى فهى التّى يستعملها ثانياً بتوسُّطالاُولى و انما يقع بسببهاالاعياء اوالرعشة لانها جزءالبدن بما هو مركب منالطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمتالفرق بينالاعتبارين والبدن، بدن بالاعتبارالثانى لا بالاعتبار الاوّل و نفسيّةالنّفس ايضاً من جهة كونها مقوّمة له مدبّرةً اياه فلهذا حكمنا بانالتركيب بينهما اتحادى .

و بعضالقائلين بهذاالتركيب لمّا لم يحصلهالفرق بين هذهالاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجردالنفس و خلع صورالاستقسات فىالمركّب [1] .

تَفريعٌ

فالمادّة التى يتصرف فيهاالنفس ليست هذاالجسم الثقيل[2] الذى يقعلها بهالاعياء بل هىاللّطيفة المعتدلة النوريّة و هوالبدن الاصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لهاالاعياء والرّعشه لانه مناسب لجوهرالنفس فليكن هذا عندك منالمستبين صحّته .

حكمةٌ عَرشيّةٌ

وامّا سببالموتالطّبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و سايرالاطباء الطبيعيين فى بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوباتالبدن فتُفنيها ثمّ تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سببالحيوة هو سببالموت .

و علّلوه ايضاً بوجوه اُخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوىالجسم و هو صحيح لو كان بالاستقلال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجوميّة

۱ـ والقائل هوالسيدالسند مير صدرالشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فىالاسفار الجواهر والاعراض ص۱۸۸ الى ۱۹۲

۲ـ ليست هذاالجسمالغليظ الثقيل الذى.... د،ط

اكثرها مجازفات لا توقع ظنّاً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هى حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها فى الطبيعة غايات كما برهن عليه و كل ذى غاية فى حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة و اخذ فى حركة اخرى ان بقى له نقصان ينجبر بالحركة[١] الى ان ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما فى قوله تعالى : «و ينقلب الى اهله مسروراً» .

فكل تعطّل و وقوف عن الحركة فى ذوات النفوس بما هى ذوات النفوس بواسطة انتقالها الى نشأة اخرى فسمى له فى[٢] عالم هذه الحركة موتاً و فى عالم آخر و لادة و حيوة اخرويّة .

فالانسان مثلاً انّما يعرض له الموت الطبيعى لتوجه نفسه فى مراتب الاستكمال[٣] وتحوّلاته الى عالم الآخرة توجّها غريزياً وسلوكها الى جهة المبدء الاعلى[٤] سلوكا ذاتيا كما اشير اليه فى قوله تعالى : «يا ايّها الانسان انّك كادح[٥] الى ربّك كدحاً فملاقيه» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى نشأة اخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعداديّة امسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعى للانسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتيّة و ترك استعمالها الآلات البدنيّة على التدريج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكلّيّة لصيرورتها امراً بالفعل و هذه الفعليّة لاينافى الشّقاوة الاخرويّة اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديّة .

١ـ فى بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقى لـه نقصان ينجبر بالحركة والا فينقلب فعلا محضا وعقلا صرفا . لايخفى ان مافى المتن اصح كما هوالواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

٢ـ سمى له فى عالم ..... د،ط

٣ـ فى مراتب استكمالاته .... د،ط

٤ـ فى بعض النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولايخفى ما فيه .

٥ـ سورة الانشقاق ، آية ٧

تنبيه انعكاسى

ثمّ ما ذكروه في الوجه الاول ان سبب الحيوة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيّلوه لان الحرارة فعلها الأول فى الاجسام النباتيّة والحيوانيّة تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها فى وجوه الحركات والاستحالات فكلما تحلّلت مادّة الحيوان والنبات اعدّها الله تعالى بانضياف مادة اخرى لها من جهة القوّة الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحيوة اقوى من الاولى لأجل زيادة المادّة وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانيّة التى هى مستخدمة هذه القوة[1] بافاعيلها واستغنت عن اصل تلك المادّة اما بمادة اخرى كالنّفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيها كما فى النفس الانسانيّة واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سرّ آخر .

تفريع نورى

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه الدّهر والطّبيعة بالنسبة الى النفس كالشّعاع من الشمس يتشخّص بتشخّصها .

تذكرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانيّة هى الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعيّة فليس فيه كلام واما القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة و اما الارادية ففاعلها طبيعة مجبولة مطيعة للنفس لا عاصية .

١ـ هذه القوى بافاعيلها .... د،ط ـ س،ق

حكمة قرآنية

للنفس فى افاعيلها فى هذاالعالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاخرى كرها كطاعةطبايع السماء والارض للبارى جل اسمه فى اتيانهما له كما قال الله تعالى : «ائتيا طوعاً او كرهاً [١] » فان طاعةالسماويات و اتيانها له فى حركاتها الدورية الشوقيّة من جهة تحريكات الملائكة العقلية والنفسية اياها فطرية من غير ممانعة طبيعة اخرى يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات الارضيات فى انقلاباتهاالنفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبايعهاالاسطقسية ، واما قوله تعالى : «قالتا آتينا طائعين [٢] » فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول الاستحالات والانقلابات و لحوق الصوروالكمالات صارت كالسماويات قابلةلانوار المعرفة والاهتداء .

اماالطبيعة التى تخدم النفس طوعاً فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بهاالافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمية والتوليد و غيرها [٣] .

واماالتى تخدمها كرهاً فهىالتى يتركب منها اعضاؤه [٤] و تفعل بها الافاعيل الخارجية كالمشى والكتابة والصلوة والكف والطواف و غيرها [٥] .

والاولى باقية معالنفس فىالنشأة الباقية و فيها سر المعاد الجسمانى .

حكمة مشرقيّة

قد ثبت انالطبيعة امر متجدد سيّال و معلوم انها مقوّمة للاجسام الطبيعة

١- سورة ٤٦ ، آية ١٤ ٢- : سورة ٤١ ، آية ١٠ ٣- : و غير ذلك، د،ط

٤- فى اكثرالنسخ : فهىالتى يتركب منها و تفعل بهاالافاعيل .... الخ

٥- : فىبعضالنسخ بدل غيرها : غيرذلك

والاعراض تتبعها فی‌الوجود .

فموضوع العلم الطبیعی نفس الحرکات اوالمتحرکات بما هی متحرکات لا بما هی ثابتة فی‌العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلی فجمیع ما یبحث عنه‌الطبیعیون من‌الجواهر الحسیّة من حیث کونها حسیّة واعراضها ، واقعة فی‌الاستحالة والانقلاب والسیلان فهی لم یزل و لایزال فی‌الحدوث والتجدد .

فمن عَلِم هذا عَلِمَ حدوث‌العالم و هذا بالحقیقة معنی کلام علماء الملّة : عالم‌الاجساد[٦] لایخلو عن‌الحوادث و مالا یخلو عن‌الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فکلّما هذا شأنه فهو من‌الدنیا .

والآخرة دارالقرار وهما متضایفان من فهم مفهوم‌الدنیا و مسمّاه فهم مفهوم الآخرة و مسمّاها « ولقد عَلِمتُم النّشأة‌الاُولی فلولا تذکّرون[٧] » .

حکمة قرآنیّة

لما کان‌العالم‌الجسمانی بشخصیّته تدریجیّة الوجود و کلّ تدریجیّ الوجود فزمان حدوثه بعینه زمان بقائه فهذاالعالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلی هذا لا اشکال فی مفاد قوله تعالی : «خلق‌السماوات والارض فی ستّة ایّام[٨]» اذالمراد منها ستّة آلاف سَنَة و هی‌من‌زمن خلقة آدم الی نزول‌القرآن لان «کلّ یوم عند ربّک کألف سنة مما تعدّون[٤]» وقد حققنا ذلک فی تفسیر سورة الحدید .

تتمّة

ثمّ اعلم انّ موضوع‌الامکان یجب ان‌ینتهی الی امریکون مبدعاً والا لسبقه

٦ـ : عالم‌الاجسام ، د،ط ـ س،ق   ٧ـ : سورة٥٧، آیة ٣   ٨ـ : سورة ٥٧ ، آیة ٥٥

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذاالامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .

فاخطأ من قال : ان القوّة متقدّمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانّه : كان قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم [1] .

وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا فامكان وجود الصّورة صفة موجودة فى هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل: ان السعة معنى وجودى و الامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوّة ؟ قلنا [2] : قوة بالقياس الى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الاولى و هى معنى عدمى لانّها قوة بالاطلاق الا انّها لا يكون معراة عن الصّور كلّها .

فعلم ان القوّة ليست متقدّمة على الفعل مطلقا فانها لايقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعدّ لشئ فان التّليس المطلق غير قابل لشئ .

ثمّ البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوّة كالبارى و ضرب من الملائكة، و قد علمت ايضاً ان القوّة يحتاج الى فعل و انّ مخرج القوة الى الفعل لا بدّ و ان ينتهى الى موجود بالفعل غير محدَث على ان الفعل يتصور بذاته و القوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب و السلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس فى هذه المسألة مشروحا فان شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ فى ص٤٧٤ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله ثراه اول من بسط القول فى هذه المسألة فى الدورة الاسلامية

٢- قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوة لا يخلو من شر.

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعلية والطبع والشرف والزمان.

حكمة مشرقية

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من: ان بعض الأشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لما كانت حادثة لا بد و ان يتقدمها امكان ومادة حاملة لامكانها لالوجودها فانها غير موجودة في المادة بل مع المادة.

قالوا: فعلم ان امكان الوجود له معنيان: منها ما يكون في مادة يتقوم بها الموجود[3] و هذا ليس للنفس و منهما ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها.

والذي ذكروه غير موجه فان الامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرروه نسبة النقص الى الكمال، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر.

بل الحق ان الامكان لامر يتحصل[4] في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنبين لك كيفية حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهيولى

٣- في بعض النسخ و منها النسخة: د،ط و نسخة: س،ق، منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها.

٤- يحصل في المادة من الصور .... الخ د،ط

فكذلك سلسلة المحسوسات العايدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسيّة يكون معقول‌الوجود بالقوّة كالقوة الخيالية وما يجرى مجـريها فيكون فيه قوّة وجود ـ المعقولات بالفعل فيتّحد بها كما يتحدالهيولى بالمحسوسات و يخرج من‌القوّة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولاً كما يخرج الهيولى من‌القوّة الى‌الفعل فيكون حاسّاً و محسوساً كما سيجئ . فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

ثمّ الاولى فى طريقهم ان يقولوا: «ان‌الامكان لشئ بالذات امكان لشئ‌آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبّرة لها هذاالتـدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك‌الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على‌المادة باستعدادها هيئة كمالية يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بـل بحسب جودالمبدء الوهّاب على هذاالوجه .

تفريع نورى

فقد تحقّق ان صورةالانسان آخرالمعانى‌الجسمانيّة و اول‌المـعانى‌الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم‌الامر ، و سنبيّن ان‌المرتبة المسمّاة بالعقل‌الهيولانى هى صورةالصور فى هذاالعالم و مادةالمواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم .

الاشراق‌الثـامن :

فى‌الحركة والسّكون و اثبات الحركة فى‌الجوهر الصّورى .

واعلم ان كل ما يخرج من‌القوّة الى‌الفعل فهو اما ان يخرج دفعةً او يخرج لا دفعةً ، و قد جرت‌العادة بتسمية هذاالخروج حركة دون‌الاول و هى فعل وكمال اول للشئ الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة فان‌الجسم مادام فى مكانـه الاوّل مثلاً ساكناً ، فهو متحرّك بالقوّة و واصل الى مكانه‌المقصود بالقوّة فاذا تحـرك

حصل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة فى المعنى الذى هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن كمال اول للشئ لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس" بل من حيث هو امر بالقوّة فهى وجود بين قوّة محضة و فعل محض .

وظنّ قوم : ان الحركة هى الطبيعة اعنى جوهر الشئ الصورى و ليس كذلك بل هى متحركيّة الطبيعه و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هى نفس الخروج من القوّة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشئ منها اليه كالامكان و نظائره .

فالتسود ليس سواداً اشتدّ بل اشتداداً لموضوع[1] فى سواديّته فليس فى الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمرّ و سواد" زايد عليه لاستحالة اجتماع مثلين فى موضوع واحد ، بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتّصلة هى الحركة لا السّواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول و يدخله فى نوعه الثانى .

قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لانّها باقية ، والمزاج امر سيّال متجدّد" فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوّة ، و معنى كونها بالقوّة ان كلّ نوع غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط فى المسافة الاينيّة غير متميّزة بالفعل

وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغيّر وان كان بحسب قوّته الطبيعيّة السارية فى جسمه واحداً بمعنى الاتصال الى انقضاء العمر . [2]

حكمة" مشرقيّة"

ومن هيهنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كماليّة ونقصان فى نفسه والقائل بالاشتداد الكيفى و جماعة ممن فى طبقته معترفون بـ: أنّ الحركة الواحدة امر" شخصى فى مسافة شخصيّة لموضوع شخصىّ .

١ـ : بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط ـ س،ق

٢ـ فى بعض النسخ بل فى اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان‌الكون فى‌الوسط ليس امراً مبهماً بل امر" شخصى ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جازفى‌الكيف عند اشتداده[1] وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك فى‌الجوهر الصورى .

واما قولهم : لو وقعت حركة فى‌الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه فى وسط‌الاشتداد والتضعف اولا يبقى[1] فان كان يبقى[1] نوعه فما تغيرت صورته ـ الجوهرية فى ذاتها بل انما تغيرت فى عارض فيكون استحالةً لا كوناً .

وان كان‌الجوهر لا يبقى مع‌الاشتداد فكان‌الاشتداد قد احدث جوهراً آخر و كذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال فى‌الجوهر وانما جاز فى‌السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنى‌الجسم و اما فى‌الجوهرالجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض فى‌الجوهر حركة . انتهى[1] » .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقض والثانى الحل ، اماالنقض فبوجودالحركة فى‌الكم والوضع فان‌المتحرك فى‌الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكمماً بالفعل فاذا كان موضوع‌الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه‌المقادير و هو باق بشخصية بالفعل[2] .

ولا ينفع الاعتذار : بان‌المقدار غير داخل فى ماهية الجواهر الجسمانية[3] .

لانا نقول : لا بد فى كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من‌الجوهر

۱ـ فى بعض‌النسخ و منها. نسخة س،ق و نسخةد،ط : فاذا جاز فى‌الكيف عنداشتداده انواع بلانهاية . من دون لفظة وقوع .

۲ـ فى بعض‌النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار....او يكون مقدار مالازم شخصيته .... و هو باق‌بشخصه

۳ـ ان‌المقدار غير داخل فى ماهية‌الجوهرالجسمانى

الجسمانى لا ينفك عن مقدار و كذاالحال فى‌الحركة الوضعيّة فان‌الموضوع‌الجسمانى لايخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضاً القول : بان‌المتحرك فيهما هى‌الهيولى‌الأولى لأنّها فى ذاتها امر بالقوّة فما لم يخرج الى‌الفعل لم يعرض لها حركة فى امر .

وقد مرّ ان‌الفعل قبل‌القوّة بل‌النّقض جار فى حركةالأشتدادالكيفى فى‌بعض الأجسام التى يلزمها لون «مّا» اوحرارة «مّا» ثم يشتدّ او يتضعف فى احــدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرّك الأتصاف بفرد من‌المقولة التى يقع فيهاالحركة للموضوع ما دامت حركته .

واماالبحث الثانى بطريق‌الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهيّة واحدة انحاءٌ متعددةٌ من‌الوجود متفاوتة بحسب‌الشدة والضعف والكــمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع‌الماهيّة خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من‌التّحليل .

نقول : ان الجوهر الذى وقع فيه‌الحركهٔ الأشتــداديهٔ نوعه باق فى وسط ـ الأشتداد لكن قد تغيّر وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبــدل طور من‌الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهيّة والمعنى ـ المشترك فيه‌الذاتى .

وليست نسبة الوجود الى‌الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل‌الوجود فى‌الحركة الجوهريّة : بانّ ذلك تبدّل لا فى الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شئ هو تمام حقيقته ليس بــامر خارج عنه ، بل‌الحق ان تبدّل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدّلٌ فى نفس ذلك‌النوع و ان كان‌المفهوم محفوظاً والماهيّة باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان‌المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم‌الفرق بين‌الوجود والماهيّة

او من جهه- الاشتباه بين صفةالوجود و سايرالاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فی‌الخارج ليس الا نفس‌الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقةً عينيةً مع انه اصل‌الحقايق و مسنخ‌الماهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لماهيّة واحدة انحاء متفاوتة فی‌الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث‌الثالث فانه قد ثبت فی مباحث‌التّلازم بين‌الهيولى والصورة : ان‌الهيولى فی تقوّمها الشخصی يفتقر الى صورة «ما» غيرمعيّنة مع امر واحد بالعدد هوالجوهر المفارق المقيم كلاً منهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلايزال يستمرّ شخصيّة الهيولى بواحد بالعموم من‌الصّورة وواحد بالعدد من‌المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذاالحال فی‌الحركة الكمّيّة التی اضطرب‌المتأخرون فی كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان‌اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذاانفصال جزء من‌المتّصل يوجب‌انعدامه كماتقرر فی‌مباحث اثبات‌الهيولى من ان‌الجسم‌المتّصل ينعدم بالفصل اوالوصل و يحدث آخر مثله و ان‌الجزء غيرالكلّ والكلّ غيرالجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و لصعوبة هذاالاشكال انكر بعضهم كصاحب‌الاشراق[1] و غيره‌الحركة الكمّيّة مطلقا وارجعها فی‌النموّ والذّبول الى‌الحركة الاينيّة ، اما لاجزاء الغذاء الى‌الداخل اولاجزاء المغتذى الى‌الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان‌الجسم اذا ثبت تركّبه من‌المادة والجوهرالاتّصالی فشخصيّة الجسم ينحفظ بنوع من‌المقدار فاذا تخلخل‌اوتكاثف‌يتوارد عليه‌المقادير على سبيل‌الحركةالاتصالية فيكون موضوع هذه‌الحركة الجسم مع مقدار «ما» ومافيه‌الحركة خصوصيات‌المقادير

۱- ذكر صاحب‌الاشراق هذه‌المسألة فی‌المطارحات‌والحكمة الاشراق و اختار هذاالقول فيهما و قد اورد عليه‌المصنف فی‌الاسفار مفصلا و زيف مسلكه‌فی هذه‌المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التّعليمى ، كما ذهب اليه الرواقيون[١] لكانت الحركة فى المقدار مـمتنعة .

فالحقّ ان الحركة كما يجوز فى الكمّ كالنّموّ والذبول والتّخلخل والتّكاثف وفى الكيف كالاستحالة وفى الوضع كالاستدارة و فى الأين كالنّقلة ، كذلك يجوز فى الصّور الجوهريّة .

كما انّ السواد اذا اشتدّ له فى اشتداده فردٌ شخصىٌّ من الوجود[٢] زمانىٌّ متصلٌ بين المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصّورى فى استكماله التّدريجى كون واحدٌ زمانىٌّ متّصلٌ و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها، فانّ المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين التّشخّص ، اى الهويّة الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متّصلةً واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بانّ السواد فى اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقّاً ، و كذا فى الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسرّ فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتيّة و هو متعيّنٌ بذاته ولا يكون كليّاً و ان اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوّراته فى نفسه .

١ـ لانهم نفوا تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطل الشيخ مختارهم و تبعه المصنف فى هذا

٢ـ فى بعض النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود زمانى .... ـ نسخة : د،ط و : س،ق ـ آ،ق ـ م،ن

بحث وتحصيل

اعترض بعض المتكأيّسين[1] على قول من قال في بقاء الموضوع لحركة النمو والذبول : ان زيد الشباب (الشّاب . خ‌ل) بعينه زيدالطفل و ان عظمت جثّته وزيد الشيخ بعينه زيدالشّاب وان صغرت جثته. ب : أنّ المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هوالنفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرّدالنفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة في ان زيداً جسم نام ناطق ففي الجسم اعتبارات، اعتبار: انّه جسم فقط و اعتبار : انّه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلاشرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادّة والثاني فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذي هو به جنس يصدق على المركّب والذي لم يصدق عليه هوالجسم بالمعنى الذي هو مادّة فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامي الباق هوزيد والمتبدّل هوخصوصيات المقادير و هكذا في استكمالاته الجوهريّة فانّ في الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّي الى تخالف نوعي بحسب الماهية بل قد يكون و قد لايكون ، فلا يلزم ان الانسان اذاكمل في انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد في اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّي الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضدّ .

١- هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراق الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف في مسفوراته .

حِكمةٌ عَرشيّةٌ

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكه‌ٔ عقليه من وجوه كثيرة .

منها : انّها طالبة لاحيازها و اماكنها الطّبيعيّة فى جهات متقابلة و محددالجهات جسم ابداعىٌ دورىٌ الحركات الغير المتناهية فلا بدلها من قوة عقليّة .

ولأن حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافيّة ولا حيوانية شهَويّه او غضبيه ولا طلباً لأمر سفلىٍ مطلقا بل طلباً لأمر عال عقلى لالنيل ذاته دفعةً بل للتشبّه به على- التدريج فى استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم امكان الجمع بينها دفعةً .

ومنها : ان حركات الأجسام النّباتيّة فى تبقية الشخص بايرادالغذاء وامساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليدالمِثل ، يـدلُ على وجود مدبّر عقلىٍ و ملك روحـانىٍ .

ومنها : ان حركةالعناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج لا بدّ لها من جابر يَجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية أخرى و هكذا الى ان ينتهى الى غاية عقليّة فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى مافوقه اودعهماالبارى تعالى فى ذاته لتحفظ بالأول كماله الاول و يطلب بالثانى كمالهالثانى لينتظم العالم بطلب- السافل للعالى و رشح العالى على السّافل كما قال سبحانه : «هوالّذى اعطى كل شئ خلقَه ثمّ هدى» [١] .

١- سورة ٢٠ طه آية ٤٩

ومن ههنا سلكنامسالك انيقةفي الوصول الى الغايات العقليّة العلويّةللحركات والأشواق الطّبيعية والنفسانيّة .

تفريعٌ عرشيٌّ

فالحركات الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانية كلها منتهيه الى الخير الاقصى غايه الأرض والسماء الذى بيده ملكوت الأشياء «ما من دابّة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم [١] » .

الاشراق التاسع :

فى اثبات محرّك غير متحرّك .

قد مر ان لكلّ متحرّك محرّكاً غيره لأمتناع تحريك الشىء ذاتـه والا لكان شىء واحد مندرجاً تحت مقتولتين بالذات وهما الفعل والأنفعال .

فالمتحرّك اما ان يتحرّك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالأول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرّك ضرباً من الحركة ، و يحرّك ضربـاً آخر منها فيسمى متحركاً بالأختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركاً بالطبع ، والمتحرك بالطبع اما انلا يكون معه ارادة كحركةالنار الى فوق فيسمى متـحرّكاً بالطّبيعة وان كان معه ارادة فيسمّى حركة فلكيّة" .

والثانى : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمّى حركة قسريّة وان كانت كحركة راكب السّفينه فيسمّى متحرّكاً بالعرض .

والمحرّك اما ان يحرّك بواسطة او بغير واسطـة والأول كالنّجار بواسطة ـ

١ـ سورة ٢٠ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكّلت على‌الله ربى و ربكم ، مامن دابة ....

القَدوم و ايضاً من المحرِّك ما يُحرِّك بان يتحرك و منـه ما يُحرِّك لا بان يتحرَّك كالمعلم اذا حرك المتعلّم او المعشوق فى تحريك العاشق .

والمتحرِّكات لا بد وان ينتهى الى محرك غير متـحرك ، اما اولاً فلتناهى الأجسام و اما ثانياً فلتناهى العلل .

فالمحرِّك الذى لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتّم به و يتشوّق اليه فمن جهة هو علّة العـله و من جهه هو عله القريبه .

و كل علّة غائية يكون علّيته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرِّك الذى لايتحرك فى تحريكه لايجوز ان يكون[1] الا قوّة عقلية محضة كالحال فى الحركات الفلكيّة الا انه لا بُدّ هناك من قوة جرميه يباشر التحريك اما اولاً: فلوجوب تخصيص[2] جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات

واما ثانيا فلان شدة القوّة يوجب قِلة الزمان ففى تحريك[3] مالايتناهى قـوّته يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا[4] الجسم بقبول تأثيـر المفارق اما لانـه جسم ، فاشتركت الأجسام كلّها فيه و ان كان بقوّة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه وان كان بقوة فى المفارق فالكـلام فيها كالكلام فيه .

١ــ فى نسخة : د،ط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذى لايتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بـل عقلية محضة . هكذا وجد فى اكثر النسخ .

٢ــ فى بعض النسخ : اما اولا فلتخصيص جزئيات الحركة

٣ــ : ففى ما لا يتناهى يوجب وقوع .... د،ط

٤ــ : فلاختصاص هذا الجسم ... د،ط

الاشراق العاشر :

في ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات البارى جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلأن الحركة التى فى الكم لايخلو عن حركة مكانية اذ لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك[1] اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة فلا بد من علة حادثة محيله مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا يتصل والحركة المستديرة متصله فهى غنية من ساير الحركات لايستغنى عن الدورية فهى اقدم الحركات بالطبع واتمها لانها تامة لا يقبل الزيادة[2] والاشتداد والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسرية تضعف اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.

ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لانه اقدم الحركات و خصوصاً ما للجرم الاقصى من الحركة لانها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الاخذ والترك و اتفاقها فى

١- : لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف لايخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة ... الخ . د،ط ـ ن،ر .

٢- ولاالاشتداد والتضعف، د،ط .

المسافة واختلافها فى‌الأخذ والترك .

فعلم ان فى‌الوجود مقداراً غير قارّ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنّه غير قارّ و هذه قارّة وهذاعلى طريقة الطبيعيين .

واما على طريقةالإلهيين فلان كل حادث له قبليّة [١] لا يجامع البعديّةلاكقبليّة الواحد على‌الكثير و قبليّة الأب على‌الابن او ذات الفاعل اوالعدم الى غير ذلك مما يجوز فيه‌الاجتماع بل قبليّة لايجامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّدبعديات [٢] بعد قبليات باطلة فلا بد من‌هــويّة شىء متجدّد متــقدّم [٣] بالــذات على‌الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة فى‌المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقــدارالحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخّر ولا يمكن ان يتقدم شىء على‌الزمان والحركة الاّ بارى‌الكل و ضرب من ملائكته تقدّماً آخر كما اشرنا اليه .

ولأنّه لو تقدّم شىء على‌الــزمان‌والحركةهذاالتقدم لكان عند وجوده‌عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان‌حين عــدمه‌جايزالوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعــاً .

و قد علمت انّ هــذاالامكان يجب‌ان يكون له موضوع و موضوع امكان الحركة لا بدّ ان يكون من شأنــه ان يتحرّك كما مرّ و ممكن‌الحركة لا يكون الاّ جسماً او جسمانياً و كلّ ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لــعدم

١- فى اكثرالنسخ‌المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على‌الكثير و قبلية‌الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع‌البعد . وما فى‌المتن : او ذات‌الفاعل اوالعدم . ليس فى‌النسخ‌الغير المطبوعة .

٢- فى بعض‌النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات ....

٣- فى‌النسخة : د،ط : شى‌ء متجدد متصرم‌بالذات .

علتّها او لعدم شیٔ من احوالها او شرائطهاالتی‌بها یصیر متحرّکاً فاذ وجدت الحرکة فلحدوث علّة محرکة والکلام فی حدوث العلة کالکلام فی حدوث‌الحرکة و هکذا الی مالا نهایة له فالأسباب المترتّبه اما وجدت‌مجتمعة معاً اومتتالیة علی‌التعاقب

والأول محال لقواطع البراهین و مع‌ذلک‌فجمیعها حادثة لابدّ‌لها من‌علةحادثة

ثم‌المتعاقبات لوکان‌کل‌منها موجوداً فی‌آن لزم تعاقب‌الآنات و علمت استحالتها فیکون حرکة بعد حرکة و زماناً بعد زمان علی نعت‌الأتّصال والاستمرار فالمتصل هوالحرکة بمعنی‌القطع والزمان الذی هومقدارها والمستمرّ هوالأمرالمتوسّط بین اجزائها والآن السیّال .

فهیهنا امرٌ واحد ذو شئون غیر متناهیة بالقوّة لا بالفعل و لیس اتّصال‌الزمان بغیر اتّصال‌الحرکة حتی یکون هیهنا اتصالان بل حالهما کحال‌الجوهر المتّصل والجسم التّعلیمی فهی من حیث هویّتها الأتّصالیّة الغیر القارة حرکةٌ و من‌حیث تعیّنها المقداری زمانٌ فالحرکة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد[۱]لان الصفة الواحدة الشخصیّة لا یکون الاّ لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا ــ الجسم لا یجوز ان یتکوّن من جسم آخر او یتکوّن الی جسم آخر و لیس کما ظنّ ان هذاالجسم علةالزمان والحرکة والا لم یکن زمانیّاً بل یتشخّص بهما .

وانّما علّة الزمان[۲] مایکون نسبته الی اجزائه‌المتقدّمةوالمتأخرة نسبةواحدة غیر زمانیّة .

و قد علمت من مذهبنا : ان کل‌جسم و کل طبیعة جسمانیّة وکلّ‌عارض جسمانی من‌الشکل والوضع وسایرالمحسوسات امورٌ زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

۱ــ فی نسخة ، د،ط بعد قابل واحد : فلا یکون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

۲ ــ بل علةالزمان ... د،ط ــ س،ق

ففاعل‌الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقليّة و جهة كثرة تغيّريّة فبجهة وحدته يفعل‌الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغيّر به و ما هى الاّ النفس، فنفس‌الجرم الأقصى حافظة للزمان والحركة و هى ايضا محدّد المكان والجهة بهذا البرهان بعينه ، اذالجرم الشخصى كما يحتاج الى‌الزمان ، يحتاج الى‌المكان والجهة، فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه‌الأمـور اما من مقوّمات‌الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ، و لوازم الوجود كلوازم‌الماهيّة فى‌استحالة تخلل‌الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة و تنبيه

قد علّمناك و هدَيناك الى طريق عرشى فى اثبات حدوث‌العالم بجميع‌اجزائه حتى‌الأفلاك و صورها و طبايعها و نفوسها حدوثاً زمانيّاً تجدّدياً بعد ما اشرنا اليك الى فقرالهويّات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتهـا و انها تعلّقيّة الوجود من غير ان يكون لها كينونة لأنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع النظر عن جاعلها الاّالبطلان المحض والليس‌الصرف .

وبيّنا ايضاً بالبرهان النيّر العرشى: ان‌الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها الجعل والتأثير ولاالوجود والعدم ولاالحدوث و لاالقدم .

فاشكـر ربّك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم‌الملكوت من‌هذاالبيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثمّ ان‌ابعدالناس عن طريق‌الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذّب عن مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجَج اهله ، من يثبت على‌الله تعالى ارادت متجددةغير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم [1] ان له ارادة ثابتة ازليّة وارادت متجدّدة غير متناهية

١ـ فى اكثرالنسخ‌المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنّه‌الفاسد انه يـذبّ عن‌الدين و انّ‌الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية فی ذات‌الباری .

وقدبيّنا ان‌ماهذا شأنه هو نفس‌الحركة [1] بالذات والجسم واحواله بالعرض‌وكل حركة و ذی‌حركة متصرّم و متجدد يحتاج الی حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذاالجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون [2] حركةً اوجسماً دايم‌الحركة المستديرة فمااشدّ ظلمه و تعطيله و تجاسره علی اله‌العالمين تعالی عما يقول الظالمون علـــوّاً كبـــيراً .

فهؤلاءهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تخاذل اهل‌الدّين و كتموا اسرارهم وانكتموا فی زاويةالخمول فانقــرضت آثار من كان اكثر عنايتـــهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائدالنفس والهوی و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالأنوار العِلوية ولولا ظهور اهل البـــدع والاهواءالمتقرّبين الی‌السلاطين باظهارالتفقّه ماانقلعت انوارالحكمة عن قلوب ــ الخلق كلّ الأنقلاع وما انتشرت دياجير ظلمات‌الجِهالة علی‌وجه‌الارض‌هذاالانتشار والحمد لله علی جميع‌الأحوال [3] .

١ـ فی بعض‌النسخ : نفس‌الهيولی ..الخ .

٢ـ يلزم ان يكون هيولی او جسماً دائم الحركات .

٣ـ مانتشرت دياجير ...... هذاالانتشار.... كذا فی نسخة د،ط ــ ل،ن ــ آ،ق و فی‌بعض‌النسخ : ماانتشرت ...... هذاالانتشار .

الشّاهد الخـامس

فى احوال الماهيّـة واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

فى الماهيّة

انّ الأمور التى قبلنا لكلٍّ منها ماهيةٌ و وجود والماهيّـة ما به يُجاب عن ـ السؤال فى الشئ بما هو كما انّ الكميّة مابه يُجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا يكون الاّ مفهوماً كلّيّاً .

وقديفسَّر بمابه الشئ «هوهو» فيعمّها الوجود والتفسير لفظى فلادور، والماهيّة الانسانية مثلاً لمّا وجدت شخصيه و عقلت كليّة فليس من شرطها ان يكون فى نفسها كلّيّة ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحـدة او كثره او عموم او خصوص لكانت فى حدٍّ نفسها امّا واحدةٌ او كثيرةٌ او عامّةٌ او خاصّةٌ .

وسلب الاتّصاف من حيثيّة لا ينافى الاتصاف من حيثيّة اُخـرى[1] ، و ليس نقيض اقتضاء شئ شيئاً الاّ ، لااقتضائه له ، لا، اقتضاؤه مقابله، فيلزم [1] من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبه ماهيّته وجود، كان له فيه العدم لان خلوّ الشئ عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنّه جايز فى مرتبة من الواقع لأنه اوسع من تلك المرتبة، على ان نقيض وجود الشئ فى المرتبة

١ــ : ليلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون‌المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع‌المقيَّد لاالرفع المقيد .

ولهذا قال‌الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض[١] كان الجـواب السلب لكل شىٔ بتقديمه على‌الحيثيَّة ، فالانسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من‌العوارض ، ولا يراد من تقديم‌السَّلب على‌الحيثية ان ذلك‌العـارض ليس من مقتضيات الماهيَّة حتى يصحّ الجواب بالايجاب فى‌لوازم‌الماهية كمافهمه بعض‌لظهور فساده ولاالغرض من تقديمه عليها ان لا يكون‌الجواب بالايجاب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين‌العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لاغير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقـولنا : الانسان امَّا واحد" او كثير" او ، اما واحد" او لاواحد، لم يلزمنا ان نجيب البتَّة و ان اجبـنا ، اجبنا بلاهذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى‌النقيضين‌لان‌معنى‌السؤال‌بالموجبتين فى‌العُرف انَّه اذا لم يتَّصف بهذااتَّصف بذاك ، والاتِّصاف لا يلزم‌الاتحاد[٢].

وليس ان‌الانسانيَّة الكليَّة انسانيه واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددى لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانيَّة افرادالانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل‌المعنى الذى يعرض له فى‌الذهن انَّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرّد نسبته الى انسانيَّة يفرض متجازّة عن‌الكل بل

١- قال‌الشيخ فى‌الشفاء (الطبعة‌الحجرية ١٣٠٥هـ ق‌مباحث‌الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣،٤٨٤) : فصل فى‌الامورالعامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات‌متألهة‌الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ والشيخ «قده» قد بين هده‌المسألة ومايرتبط بها بمالامزيدعليه ولعمرى انه «قده» متفرد فى بيان مفاهيم‌الحقايق والاعتبارات التى يرد على‌المفاهيم .

٢- : لا يستلزم‌الاتحاد ... د ـ ط

لكل منها انسانية اخرى غير ما للآخر بالعدد واماالمعنى المشترك فهو فى‌العقل.

الاشراق‌الثانی
فى‌الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصوره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى‌العين فانه لو وقع فى‌الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيهاالشّركة .

واستشكل هذا : بان‌الطبيعة الموجودة فى‌الذهن ايضاً لها هويّة وجوديه لتخصّصها بامور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن‌الامور‌الحسيّة.

قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل‌من حيث معناها .

وفى‌المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى‌الوجود [1] اذ وجودها كوجودالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطّبايع‌الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج‌العقل الى وضع و مقدار و شكل و غيرذلك من‌التى يكتنفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه‌الامور ممّا يؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هذيّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه‌الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هوهو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك‌الوجود متساوية النّسبة الى اشخاصها المختلفه فى‌الاوضاع المختلفه والخصوصيّات المادية لكون ذلك‌الوجود مجرّداً و هذه‌الوجودات مادّية والمجرد لايختلف نسبته الى اعداد مادّية من نوعه .

١ــ وقد بسطناالكلام فى علةالتشخص فى‌حواشينا على المشاعر وسياتى تلخيصه فى حواشى هذاالكتاب ج،ش.

فهذا معنى كلّيّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى‌العقل بل يؤكّدها .

واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى‌الكليّة، ولا فرق بينه‌وبين‌الماهيّة لابشرط شئ وليست‌الماهية بذلك‌الاعتبار كلية ولا جزئيّة و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم‌التأصّل فى‌الوجود والاستقلال لا يوجب‌الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمة عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنى كلّى يفترق باحد امور اربعة لان‌الاشتراك ان كان فى عرضى لا غير ، فالافتراق بنفس‌الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى معنى جنسى او بعرضى غير لازم ، ان‌كان فى معنى نوعى او بتماميّة ونقص فى‌نفس طبيعة الشئ المتفق عليه لوهن قاعدة المتأخّرين فى وجوب‌الاختلاف بين حقيقة‌التام والناقص .

واماالامتياز الشخصى فالحق انه لايحصل الا بالوجود كما ذهب اليه‌المعلّم‌الثانى فان‌كل‌وجود كما اشرنا اليه‌يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع‌النظر عن نحو وجود الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان‌ضم اليه الف تخصيص فان‌الامتياز فى‌الواقع غيرالتشخص اذالاول للشئ بالقياس الى‌المشاركات فى امر عام والثانى باعتباره فى نفسه حتى لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زايد مع ان له تشخصاً فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد التشخص‌الوجودى فان‌المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من‌النّوع لا يفيض وجوده من‌المبدء‌الاعلى .

فما نقل عن‌الحكماء ان تشخص‌الشئ بنحوالاحساس اوالمشاهدة يمكن ارجاعه

الی ما ذکرناه فان‌الوجود لا یمکن‌العلم به الا بنحو المشاهدة‌الحضوریّة [١] .

و کذا ما قیل : ان تشخص الشیٔ بالفاعل فان‌الفاعل مُعطِ الوجود ، والوجود عین‌الشخصیّة فیکون‌الفاعل مابه‌التشخص .

وقد علمت ایضاً من طریقتنا : ان کلّ وجود یتقوّم بفاعله فکلّ تشخص‌یتقوّم بفاعل‌الشخص . (بفاعل‌التشخّص. خ،ل) .

وکذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشیٔ بارتباطه الی‌الوجود الحقیقی الذی هو مبدء کلّ شیٔ . و هو یتشخص بذاته لأنّك قد علمت : ان‌الماهیات لایرتبط بالحق الالاجل وجوداتها ، والا فمفهوماتهاامورٌ متفاصلةمفروزة عن‌الغیر،فبالوجود یرتبط کلّ شیٔ الی‌الحق لأنه الأصل المُشرِق علی‌الکلّ والوجودات لُمعاته و اشراقاته والماهیات توابع تلك‌الأشراقات‌و ظلالاتها .

وما ذکره بعض اهل‌التدقیق : ان تشخص کل شیٔ بجزء تحلیلی له . فهو ایضاً واقع[٢] فی طریق هذاالتحقیق و لولا ان مذهبه‌انکارکون‌الوجود حقیقة عینیّةلأمکن ارجاعه الی ما ذکره صاحب‌المطارحات وهو ان‌المانع للشرکة کون‌الشیٔ ذاتاًعینیة لما مرّ من مذهبه : ان‌الشرکة فی‌الحقیقة هی‌المطابقة ولا کل مطابقة بل مطابقة امر لا یکون له هویّة عینیة متأصلة واقع فی هذاالطریق الا انه قد اکدّالقول فی کتبه : أنّ‌الوجود امرٌ ذهنیٌ لا هویّة لـه فی‌الاعیان .

بحثٌ عرشیٌّ

ولیت‌شعری اذاکان‌التشخص‌بنفس‌الشیٔ المتشخص الذی‌هوغیرالوجودوغیرالوجوداما

١ـ والمشاهدة الحضوریة لا تحصل الا للمتجردین‌عن جلباب‌البشریة .

٢ـ والقائل هو سید اهل‌التدقیق فی حواشی‌التجرید

نفس الماهيّة المشتركة او هى مع عوارض اُخرى من «كمّ» و «كَيف» و «اَين» و «متى» و هو معترف بانّ كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليّات كلىّ فهذه الهويّة العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذى خصوصيّته بنفس ذاته كمامرّ مراراً فأىّ شئ فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من انّ التشخص[1] بسبب المادّة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذى به يتهيّؤ لقبول الهويّة الشخصية فان الهيولى حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثّر الأفراد يفتقر فى وجوده الشخصى الى مادة متخصّصة بوضع خاص و زمان خاص[2] .

فعلم : ان المادّة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئآت مما يقع شخصان منه فى مادّة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان التشخص بسبب احوال المادّة من الوضع والحيّز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميّز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى اَنّ الوضع والزمان يتبدّلان مع بقاء الشخص ؛ بانّ ـ المشخّص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصحّ منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

بحثٌ و تَحصيلٌ

اَورد الفخر الرازى اشكالاً فى تعين الطبايع الكليّة و هــو ان انضمام التعيّن

١ـ كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه فى حواشى شرح المشاعر ط مشهد ص۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱

٢ ـ فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم...... الخ .

الی' طبیعة مایحتاج الی' کون تلك‌الطبیعة متعینة بتعین آخر .

وما ذکره‌الشارح المحقق غیر واف بحلّ الاشکال بل ینحسم مادّته بتحقیق مسئلة الوجود و کیفیّة انضمامه الی‌الماهیة فی‌الذهن و تقدّمه علیها فی‌العین .

حکمة" مشرقیّة

اعلم انّ وجودالجسم نفس اتّصاله المقداری الوضعی المستلزم للتحیّز وکذا وجودالزمان نفس امتداده الغیرالقارّ ، لما مرّ انّ‌الجوهر الصوری للجسم المسمّی' بالطبیعة امر متجدّد" بالذات مستتبع لوجود الحرکة ، و قد علمت ان اتصال‌التجدّد لا یخرج الشیٔ عن‌الشخصیّة .

فقد حقق الامر و کشف نورالحق انّ‌التشخص بنفس‌الوجود ، و علی هـذا صحّ‌القول بانّ‌الزمان والوضع معاً من‌المشخّصات .

فما ذکره‌الشیخ : ان‌الشیٔ یتشخص بالوضع مع‌الـزمان ولولا ان یکون‌الشیٔ متشخّصا بذاته لما یتشخص به شیٔ آخر ، فالوضع یتشخص بذاته ؛ لیس بسدیـد اذ مراده کما یفهم من کلامه : ان‌الوضع من بین سایرالاشیاء مما یتشخص بنفس ذاته ولیس کذلك فان‌الوضع کغیره من ذوات الماهیات ؛ فی ان لها نحواً من‌الوجود ، و کلّ وجود فهو متشخص بهویّته [1] .

نعم لما کان نحو وجودالجسم لاینفك عن وجود وضع «مـا» ووجودالوضع کوجودالجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان‌الجسم یتشخص [2] به وهو یتشخص [3] بذاته و کذا حال‌الزمان .

فظهر ان‌الزمان والوضع و غیرهما من‌لوازم تشخّص‌الجسم ، لا من مقوّماته .

١ـ فی بعض‌النسخ : فان‌الوضع کغیره ... لها نحو من‌الوجود...

٢ـ فی‌بعض‌النسخ متشخص به

٣ـ فی نسخة د،ط : متشخص بذاته و هکذا نسختی : آ ، ق .

بحثٌ و تَحصيلٌ [١]

قد اورد على قولهم انالشيئين من نوع واحد يمتازاحدهما عنالآخر اناتحد المحلّ بالزمان بانّالزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدةالمحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .

والجواب عنه انالمسمى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد .

فالسؤال : بانّه لم اختصّ يوم كذا بالتّقدم على يوم كذا و بما امتاز احَدهُما عنالآخر مَعَ تشابههما و تساويهما فيالحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكاً والانسان انساناً ، فان يوم كذا لاهويّة له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميّزاً عنه .

كما ان تقدم الاثنين علىالثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع منالخط عن نصفه بنفس هويّته لانها مع قطعالنظر عنالامورالخارجة منالمحلّ والزمان يمتاز عنه .

فعلم انالتميّز بينالاشياء كما يكون بنفس ماهيّاتها كذلك يكون معالاتحاد فيالنوع بنفس هوياتها بلالاصل في جميعالامتيازات والتعيّنات هوالوجود لانّها تابعة له كما علمت .

حكمةٌ عرشيّة

قولالشيخ والحكماء : ان تشخص كلّ شيء منالعقول بلازم ماهيّته . غير صحيح انْ اُريد باللازم ما هو مصطلح القوم، فانالتّشخّص عندهم اماعينالوجود

١ـ فيبعضالنسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : انالوجود استحال ان يكون من لوازمالماهية.

حكمة" مشرقيّة

ومماستصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى' وقتنا هذا : تعيين موضع منالفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه فىالماهيّة وكذا اختصاص حركته بجهة معيّنة منالجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وساير ما يجرى مَجرى هذا من اختصاصالأمور بموضع معيَّن من مواضع جـرم بسيطالحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابهالابعاضوالافراد فىالأستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالَمالأسرار ملتزماً صونه عنالاغيار بعد ان تتذكّر ما قدّمناه اليك منالأصول .

احدها : ان اثرالفاعل فى كلّ شىء وُجِـد منه هوالوجود لاالماهية .

والثانى : ان تشخّص الشىء انّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجودالشىء و تشخّصه متقدّم على ماهيته ضرباً منالتقدّم ونسبته اليها نسبة الفصل الىالجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بلالملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط الــوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكــة الله المقربين و بهذهالهويّة الوجودية يتشخصماهيّة الفلك و يقبلالهذيّة و يصير هذا الشخص المعيَّن منجملة اشخاص مفروضةيحتمل ماهيَّة الشركة بينها فىالذهن وله

العموم والكليّة بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الامكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى[1] الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهيّة و عند تحصل الماهيّة بهذا الوجود وهذا التشخص استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التّضاد و ليس لمتصور ان يتصوّر ان اختصاص هذا التشخص الفلكى[1] بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ،ل) فى الماهيّة النوعيّة انما هو بواسطة استعداد المادّة و تهيّؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ، لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصيّة له من توابع وجوده و لوازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال فى طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللّوازم التى توجد فى الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلى ، هو بعينه كالسؤال فى طلب تعيين الوجود الذى لذلك الفلك والجواب الجواب لأن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذى نزيدك فى هذا ايضاحاً[2] ان للعقل الأول مثلاً ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة فى الذهن وليس الموجود منها الا واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصّة به ، فاذا طلب لميّة تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحقّ الأول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه فى الماهيّة الامكانيّة و فى قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس ـ

۱ـ هذا التشخص الفلكى ... خ،د ـ د،ط ۲ـ : لان للعقل الاول ـ د،ط و فى نسخة : لا ان للعقل ....

وقد صرح الشيخ فى الاشارات والشارح لمقاصد الاشارات فى شرحه : ان الوجود مطلقا لايكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف فى المبدء والمعاد ط ک ص ۹ و الاسفار ص۱۲ و نحن قدحققنا هذه المسألة فر شرحنا على المشاعر تفصيلا .

الجواب الا مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاءالله .

الاشراق الثالث :

فى سبب تكثّر نوع واحد فى الأشخاص

كلّ معنىً نوعىّ لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ فى كثرة الأشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بهاالمعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشىء واحد لابدّ وان ينقسم بها ذلك الشىء فى الوجود لا فى العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الا مادّة" او فى مادة ، فالمتكثر بالذات هوالمادّة و علةالتكثر هى حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لانّ الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركةالقابل فاذن القطوع التى يعرض للاجسام[1] بسبب كثرة القواطع و كثرةالقواطع ايضاًمنشأها كثرة شىء و هكذا الى ان انتهت الى شىء يتكثّر بذاته والمتكثّربذاته هى الحركة لما علمت انّها ليست حقيقتها الاالتجدد والأنقضاء ولولا الحركة لماتكثّر شىء بالعدد .

واماالحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما انالجسم وجوده ان يكون هناك و هيهنا فبوجود هذين الامرين ينقسم المعانى بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزّمان ومن هيهنا قيل : التّشخص من لوازم الوضع والزمان لأنّهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشىء بالقوّةوالأمكان وبالثانى ينقسم بالفعل والوجوب

فنسبةالحركة الى الهيولى نسبه الصّورة الى المادّة فى قبول التكثر ، ونسبة التّمام الى النقص .

١ــ فى نسخة د،ط : فاذنالقطوع التى تعرض الاجسام....... الخ .

فعلم بهذا انالهيولى شئ يتكثر بذاته باعدادالحركة اياها .

واما وحدة وضع ، مثل‌الانسان من مبدء وجوده الى منتهاه ؛ فكوحدةاتصال الاوضاع [١] والكثرة بالقوة .

ونقول ايضاً : كل معنى نوعى اذا تكثّر فعلّة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاته كما علمت بل‌العارض المفارق وكل عارض‌جايز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادّة و حركة ، فكل مجرد عن‌المادة فحقّ نوعه ان ينحصر فى فرده وكذلك كل‌مادى‌يلحق مادته ما يمنعه عن‌الانفصال كالكواكب و الافلاك .

تَفـريعٌ

فما لا سبب له اصلاً كواجب‌الوجود يتشخّص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غير قابل يتشخّص بفاعله كالعقول الفعّالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه‌الّلازم لقابله ، والاّ فيتشخّص بوضعه و زمانه‌العارضين لقابله والنفس يتشخّص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .

وهذاالتفصيل لا ينا فى قولنا : بانّ تشخُّص‌الشئ لا يكون الاّ بنحو وجوده، لأن ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مما يتشخّص بنفسه و يتفاوت كمالاً و نقصاناً و غناءً و فقراً و قوّةً و ضعفاً .

الاشراق‌الرابع :
فى تحقيق معنى‌الجنس والمادّة ومعنى‌النّوع و الموضوع والفرق بين هذه‌الاِعتِبارات فى‌العقل

انالماهيّة قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كلّ ما يقارنه

١ـ فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ...الخ .

زايداً عليه منضماً اليه فاذااعتبر المجموع من‌حيث هوالمجموع كانت‌الماهيَّة جزءً له متقدمةً عليه فی‌الوجودين فيمتنع حملهاعليه لانتفاء شرط‌الحمل و هوالاتحاد فی‌الوجود فهی بهذاالاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هی‌هی من غير اشتراط قيد عدمیٍّ او وجودیٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم‌قيد فيحتمل صدقة على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه .

والماهيَّة المأخوذة كذلك‌المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصِّلة فی نفسها عندالعقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين‌اشياء متخالفة المعانی بان يكون عين كل منها و انّما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصَّص به و يصير بعينها احد تلك‌الأشياء فيكون بهذاالاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذی قوّمها وجعلها احدتلك‌الاشياء فصلاً

وقد يكون متحصِّلة فی ذاتها غير مفتقرة الیٰ مايحصّلها معنى معقولاً بل‌يفتقر الیٰ ما يجعلها موجودة فقط ، فهی فی‌نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركّباً فالحيوان مثلاً اذااعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصِّلاً و بالقياس الی‌المركّب منه و من الناطق علّة ماديَّة وبالقياس الی‌الناطق الذی يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على‌الذی اعتبرناه اولاً و على‌الّذی يشتمل على كمال و زيادة .

واذااعتبر مع‌الناطق متحصِّلاً به و متخصِّصاً فيه (منه . خ‌ل) كان نوعاً .

فالحيوان الأوّل جزء الأنسان متقدِّمٌ عليه ضرباً من‌التقدم والثانی جنسه و جنس‌الأول والثالث نفسه و انما يقال للجنس اوالفصل انه جزءٌ من‌النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدِّه فتقدّمها عليه بحسب‌العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر لأنه ما لم يوجدالإنسان لم يعقل له شئ يعمّه وشئ يخصّه و يحصّله معنىً بالفعل.

وهذا خلاصة ما في الشّفاء و فيه محلّ انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشئ الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا الماهيّة المطلقه و هى عين المأخوذة بلا شرط .

والثانى : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شيء فالقول بكونه مادّةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شئ ووقع التصريح آخراً باتّه مأخوذ بشرط شئ .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شئ .

والخامس : ان المادة ان كانت[1] من الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلى .

السادس : ان ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم «بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدّماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون اشخاصاً فكيف يجعل الأول [2] مبهما غير محصّل والثانى محصّلاً غير مبهم .

والجواب عن الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه فى المقسم [3] .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . د،ط

٢- فكيف جعل الاول مبهماً . هكذا وجدنا فى اكثر النسخ .

٣- : ان الاطلاق منظور اليه فى القسم غير منظور اليه فى المقسم كذا يكون فى نسخة د،ط ـ آ،ق ـ م،ن .

←

وعن الثانى : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرّد عن مقارنة الغير والأول لا يوجب الثانى .

وعن الثالث : انّ مبناه على انّ الأول اعمّ من الثانى فلا منافاة .

وعن الرابع : ان الثلاثة كلّها امر واحِد فى الوجود فيجوز وصف كلٍّ منها بصفة الآخر فى الجملة .

وعن الخامس : انّ تقدّمها فيه من جهة تقدّم ما يتّحد معها و هو معروض الجنسيّة والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أنّ احدالجسمين غيرالثانى و قد مرّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أنّ العبرة بحال الماهيّات من حيث مفهومها فى الذهن فالإبهام و عدمه بالنسبة الى الإشارةالعقليّة لاالوجود ، فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتاج الى تتميم بخلاف النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الاّ الوجود و قبول الإشارة الحسيّة فابهامه بالقياس الى انحاءالوجودات والعوارض المشخّصات فيجرى فيه ، بل فى كلّ معنىً كلىّ بالقياس الى قيوده المخصّصة الاعتبارات الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل اذا أُخذ بشرط لا شىء فهو جزء و صورة و اذا أُخِذ لابشرط فهو محمول وفصل واذا أُخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهيّة العرض ايضاً عَرَض و عرَضىّ و مركّب منهما بالاعتبارات .

←

لان المطلق عبارة عن اللابشرط المقسمى الذى عار عن الاطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذى لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع التعينات المأخوذة اوالعارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسمى والماهية التى اخذت مقسماً .

الاشراق الخامس :

فی‌الفصل والفرق بينه و بين مايلزمه وكيفيّة اتحاده بالجنس و نسبةالحدّ الى المحدود وان ما يذكر فی‌التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقيّة ، فمثل‌الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل‌الحيوان كونه ذا هويّة درّاكة متحرّكة ، لكن الانسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع على ما هوالفصل‌الحقيقی او لعدم وضع اسم له الی‌الانحراف الی التّلازم والعلامة .

فالمراد من‌الحساس ليس نفس هذاالمفهوم المتألّف‌من‌الانفعال الشّعوری او الاضافة الادراكيّة والالزم تقوم الجوهرمن‌الانفعال اوالاضافة بل‌الفصل بالحقيقة مبدء هذاالفعل والانفعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فی كلّ فصل فكل معنیً اذااعتبر معه معنی‌آخر فان‌كان مايغايره جعلاً ووجوداً فليس فصلا له بل ربما كان عرضا خارجاعنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصّل والابهام لا غير .

قال‌الشيخ‌فی‌الشفاء[1] «العقل قديعقل معنیً يجوز ان يكون ذلك‌المعنى بعينه [2] اشياء كثيرة ، كلّ واحد منها ذلك‌المعنى فی‌الوجود فيضمّ اليه معنیً آخر يعيّن وجوده بان يكون ذلك‌المعنى مضمّناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا فی‌الوجود » .

وقال تلميذه فی‌التحصيل : «اعلم انّ‌الكثرة تكون من لوازم الوحدة فی‌الذهن على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالحظّ من كثرة الاجزاء بالقوّة .

١ـ كتاب‌الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص٢٨٠،٢٨١،٢٨٢ .

٢ـ : ذلك‌المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، د،ط ـ آ،ق .

و منها : مثل لزوم‌الكثرة للعشرة و سايرالأعداد .

ومنها : مثل لزوم‌التعيين[1] والأبهام للمعقول من‌الحيوان و من سايرالأجناس.

ومنها : لزوم متعيّنات كثيرة من مبهَم جنسيّ .

ومنها : لزوم‌الجنس والفصل من نوع «مّا» [2] .

ومنها : لزوم المقدّمات للنتيجة .

ومنها : اجزاء الحدّ للمحدود » انتهى[1] .

ثمّ انك لما علمت : ان‌الحيوان مثلاً باىّ اعتبار جنس و باىّ اعتـبار مادّة و باىّ اعتبار نوع علمت بالقوّة القريبة ان الناطق باىّ‌الاعتبار[3] فصل وبايّها صورة و بايّها نوع .

فان أخذالناطق شيئاً له نطق بشرط ان لايكون معنىً زايد هناك لم‌يكن‌فصلاً بل جزء من‌الأنسان و ان أخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضمّ اليه معنىً آخر كان فصلاً .

وهذا فى‌الأمورالمركّبة و اما فيما ذاته‌بسيطة فالعقل‌يفرض فيه‌هذه‌الاعتبارات واما فى‌الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا أخذ كلّ واحد من معنيي‌الجنس والفصل‌من‌نفس ماهيّة‌بسيطة، ثمّ اعتبرا باعتبار يكونان بها مادّةً و صورة فيكون الأنضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصّل ، فيلزم من هذا ان يكون‌المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً بناءً على ان‌الأمور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

۱ـ فى اكثرالنسخ مثل لزوم‌التعين والأبهام .

۲ـ واعلم ان لفظة «ما» ليس فى اكثرالنسخ ولا فى‌الاسفار وساير كتب‌المصنف ولكن هذااللفظ موجود فى كتاب‌التحصيل النسخة المخطوطة عندى .

۳ـ فى نسخة : آ،ق و نسخة : د،ط : باى‌الاعتبارات

قلت : اخذهما على الوجه المذكور انما هو بالتعمّل العقلى ، فان البسيط لا مادّة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل، فالتركيب فى الحدّ لايوجب التركيب فى المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ ، لامكان اخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

* * *

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحدّ لا يحمل على الحدّ فانّك اذا نظرت الى وجود الانسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة [1] واما اذا نظرت الى حدّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذا عنيت بالحدّ المعنى الاول كان الحدّ بعينه هو المحدود فى العقل واذا عنيت به المعنى الثانى كان شيئاً مؤدّياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحدّ انما يتناول الجوهر تناولاً حقيقيّاً بخلاف العرض اذ لا بدّ من دخول الموضوع فى تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفى المركّب يتكرّر فيه حدّ الجوهر مرّتين ففى هذه الامور يكون للحدّ زيادة على المحدود اضطراراً، وكذلك فى تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدايرة بالدايرة او الزاوية الحادّة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوّة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شيء منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادّة .

والغلط فى الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١ـ فى بعض النسخ : لم يكن كثرة فى الذهن ......

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

اِنَّكَ قد علمت : انالوجود لا حدّ له و علمت انالتشخص بالوجود .

فاعلم انه لا حَدّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه من حيث هو مشاراليه لا يتحدّد لأنالحدّ مؤلّف من اشياء معنويّة كليّة ناعتية ليست فيها اشارة فانه لو صحت بهاالاشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفاً للمجهول بنعوت صادقة عليه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولك ان تسئلنا بـ : أنّ الجنس والفصل اذا كانا متحدين فىالوجود فيلزم ان يبطل حصّةالجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هوالنامى بقى جنسه و هوالجسم و كذا أبدان اموات الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحبالمطارحات[١] و نسب القول بتبدّل حصّة الجنس الى حصّة اخرى له الىالاختلال والتّحكّم و قال : انه قريب من تحكّمات المتكلّمين كالتّفكيك والطفرة و غيرذلك و لهذا ذهب الى انالجنس والفصل فى المركّبات متباينان فىالوجود و تبعه بعضالأذكياء[٢] .

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما حققه المصنف فىالاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢ـ وهوالمحقق الدوانى فى حواشى التجريد ومباحثاته معالسيد السند القائل بتركيبالاتحادى بين المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذاالتحقيق اتحادالروح معالبدن مع انالروح مجرد والبدن مادى والتركيب الحقيقى يستدعى حلولالاجزاء بعضها فىالبعض والمصنف ذكر هذاالبحث فىالاسفار على وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتابالاسفار ط گ ص ١٨٩الى ١٩٣ .

والحقّ انه عند زوال‌النامی عن‌الشجَر والحیوة عن‌البدن زال‌الجسم بما هو جنس ولم یزل بما هو مادّة فهذا الجسم الباقی لیس بعینه ما یتحصّل بالفصل‌النامی اوالحساس کیف والفصل علّة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضروری . فالغلط انما نشأ من اخذ مادّة الشیٔ مکان جنسه .

حِکمَة عَرشیَّة

ولعلّك تصول علینا اذ قد سمعت مناالقول باتّحاد المادة والصورة فی‌الوجود العینی فتقول : کیف یصحّ الفرق بین‌الترکیب العقلی والترکیب‌الخارجی من‌الجنس والفصل .

قلنا : المادّة لما کانت فی ذاتها امراً مبهما فی التشخص والوجود نسبتها الی الصورة نسبة النقص الی‌الکمال کما ان‌الجنس بما هو جنس معنی مبهم فی‌الماهیّة نسبته الی‌الفصل هذاالنسبة فهی یتّحد بالصورة جعلاً و وجوداً کما ان‌الجنس یتّحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا یصح لأحد ان یقول جعل حیواناً، فجعل ناطقاً الاّ انّ المادّة لما جاز تقوّمها بأیّة صورة کانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصّلها بأیّ فصل کان فاذا وجدت مادةالمرکب مفارقة عن‌هذه‌الصورة مع‌صورة اخری و صودف الجنس صادقاً علی نوع مع فصل آخر ، ظنّ ان لکل‌من‌المادةوالصورة عندالاجتماع وجوداً غیر وجود صاحبتها ولیس کذلك‌بل‌المراد من قول‌الحکیم المحقق اذا قال : للجنس فی‌المرکّب وجود غیر وجودالفصل ، ان مادة النوع یجوز ان یتحرّك من صورة الی صورة أخری بخلاف النوع المسمّی بالبسیط اذلیس له مادة ینقلب من صورة الی صورة .

ولهذا قالوا ب : أن‌المتصل الذی هو فصل‌الکمّ لا یزید فی‌الأعیان علی‌الکمّ

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الانفصال فهذا هوالفرق بين المركّب والبسيط فى هذاالاصطلاح .

ولو كانالامر كما ظنّهالجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى نوع وهوهوبعينه، فيوجد حيوان زالتعنهالناطقيّة اونام زالتعنهالحساسية.

واماالمادّة الاخيرة التى تبقى مع تبدّل كلصورة فالوجه كمامر منانتشخصها و وجودها لا يأبى عنالتبدّل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها الشخصية رائحة منالوجود ولو فى ضمن الاجناس .

الاشراقالسادس :

فى حقيقةالفصل وانّها عينالوجود لكلّ نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : انالوجود لا يفتقر فى امتيازه عنالغير الى مميّز فصلى او عرضى لانّه اظهر[١] من غيره ولانّالمحتاج الىالفصل اوالمشخّص لايفتقر اليه فى معناه بل فىان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غيرالوجود يفيدالوجود وجوداً كما يفيدالفصل للجنس وجوداً والمشخّص للنوع وجوداً، فاحدس انهلايحتاج كل شىء فى ان ينفصل عن غيره الى فصل والا لكان لكلفصلفصل الى غيرالنهاية .

فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس فى جنس آخر كانانفصاله عنهبذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودهاالجوهر و كذا فصولالكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حكمة عرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصولالجواهر جوهريّة الا جوهرية جنسها كانت اعراضا

١ــ وغيره يظهر به بل هوالذى يظهر بصورة كل شىء

فی نفسها کما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنیً فی حدٍّ شیءٍ لا یستلزم ان یدخل مقابل ذلک‌المعنی فیه والاّ لوجب من ذلک ان یکون‌الاعراض جواهرٌ فی انفسها لانّ مفهوم‌العرض لازم لجمیع‌الاعراض غیر داخل فی حدودها بل‌الواقع کما مرّ اوسع من مراتب‌حدود الاشیاء و ماهیاتها فربّما یخلوالمرتبة من النقیضین ولا یخلوالواقع منهما .

حِکمَةٌ مَشرقیّةٌ

ان‌الصور الجوهریّة التی هی مبادی الفصول‌الجوهریّة ظهرالآن من‌حالها انّها فی ذواتها لیست بجواهر[1] کما اشتهر من‌المشّائین ولا بالاعراض[2] کما زعمه اتباع الرواقیّین و صاحب‌الاشراق .

وذلک لاتحادها مع‌الفصول‌الجوهریّة المأخوذة فی تحدیدها من موادّها ، اما من باب زیادة الحد علی‌المحدود توسّعاً واضطراراً کما مرّ واما من‌باب اَخذ اللوازم فی حدودالاشیاء البسیطة کما قال‌الشیخ فی‌الحکمة‌المشرقیّة [3] :

ان بعض‌البسایط یوجد لها لوازم توصِل‌الذهن الی حاقّ الملزومات وتعریفها لا یقصُر عن‌التعریف بالحدود .

فالفصل المنطقی یُعنی به شیءٌ بصفة کذا مطلقا ، ثم بعدالنظر یعلم انّه یجب ان یکون جوهراً او کیفاً فلیس کون‌الناطق جوهراً الاّ بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجودالجوهر النّطقی ، فالجوهر النّطقی یلزمها الحیوانیّة بسبب‌الحساسیّة والنباتیة بسبب قوة‌النّموّ والجسمیّة بسبَب طبیعة‌الاتصال والجوهریة بسبب‌التجسم

۱ـ فی نسخة د،ط و آ،ق : لیست بالجواهر . ۲ـ لیست بالاعراض ـ د،ط فی‌بعض‌النسخ ولابالاعراض

۳ـ : کما قاله‌الشیخ .... م،ن

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيّة لها ان كانت .

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

فالحقّ ان كلّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركّب ، وجوده صورته فى العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية الشئ ما به «هوهو» وماهية المركّب انما هى بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها فى الوجود ان يكون فى مادّة فالوجود والذات فى المركّب بما هو مركّب من اللوازم الانتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهيّة النوعية ، و على كل ماهيّة شئ [1] كيف كان و على الحقيقة التى يتقوم المادة بها و على الحقيقة التى يتقوم المحلّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشئ مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقّ النظر فى موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشئ موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة الشئ هى ماهية التى بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم: ومادته هى حامل صورته، و ليس شيئاً متناقضا لما ذكرنا ان المادّة متّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيّنة بحسب الزمان[2] وكلامنا[3] فى المادّة التى صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١ـ و على كل ماهية لشئ ... الخ د،ط فى النسخ المخطوطة : وليس متناقضا . من دون لفظ الشئ .

٢ـ فى بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣ـ : و كلامنا فى المادة التى صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة: د،ط و: م،ن

حِكمَة" مَشرقيَّة"

قد انكشف لك ، من‌المذكور منّا فی‌هذاالاشراق و مما مضی فی اشراقات سابقة : ان ما یتقوّم و یوجد به‌الشی ، من ذوات‌الماهیات المرکّبة اوالبسیطة لیس الاّ مبدءالفصل[۱] وسایرالصور والفصول الّتی‌یؤخذ منها ویتحد بها هی بمنزلةاللوازم الوجودیّة لمبدء هذاالفصل وان کان کل منهمامقوّماًلحقیقة اُخری بحسب‌وجودها فحقایق الفصول لیست الاّالوجودات الخاصّة للماهیات التی هی اشخاص" حقیقیة .

فالموجود من کلّ شیء فی‌الخارج هو نفس الوجود له لکنّ‌العقل ینتزع بوسیلةالحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات کلیّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ایضاً کذلك فیحکم علیها بمفهومات ذاتیّة جنسیّة و فصلیّة او عرضیّة عامه وخاصه

فما یحصل فی‌العقل من نفس ذاته یسمی بالذاتیات وما یحصل فیه من جهة اُخری یسمّی بالعرضیّات .

فالذاتی متّحد معه و محمول علیه بالذات والعرَضیّ بالعَرَض .

تَفریع" عَرشیّ"

فهذا معنی وجودالکلیّ الطبیعی ای‌الماهیة من حیث «هی‌هی» فی‌الخارج لا کما هوالمشهور من‌الحکماء انّها موصوفة بالوجود بمعنی انّ‌الوجود کماهو منسوب الی‌الشخص منسوب الیها و لا کما زعمه المتکلّمون النافون لوجودها انّها غیر موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب‌المنصور ان‌الوجود بالحقیقة هوالموجود المتشخّص بنفسه والماهیّة یُنتزع من نفسه والعرضی یُنتزع من وجود متعلق به .

۱- فی: د،ط ـ آ،ق: مبدءالفصل‌الاخیر

الاشراق السابع :
في معنى الأشدّ والأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لايجب ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الانفراد ، فكثير من انواع الاعراض لها فصول "منطقيّة" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارت والروايح والسّوادات في حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتّبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهر [١] فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صوري كمالي فصولاً منطقيّة لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالي فتثبت ان للوجود كماليّة و نقصاً و شدّة و ضعفاً .

قالت الحكماء المشّاؤن : اذا قلنا سواد اشدّ من سواد آخر فالمعنى ان احدهما في خصوص فرديّته بحيث يكون له كماليّة على الآخر في المعنى المشترك لا ان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل [٢] عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدّيّة في بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كماهيّة النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر ، كما انّهم ذهبوا الى التفاوت بالأقدميّة بحسب الماهيات و قد مرّ بطلانه .

١- : ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية ... د،ط: آ،ق

٢- : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... د،ط

واما تفصيل مباحث‌التشكيك مستقصىً فقد اوردناه فى‌الأسفار [1] و رجّحنا هناك جانب‌القول بالأشدّيّة بحسب‌الماهيّة والمعنى و اهيهنا نقول هذاالتفاوت كالتفاوت بالأقدميّة يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة فى نفسه والمعانى لأطواره .

حكمةٌ مشرقيّةٌ

المعانى الكلّيّة لا يقبل الأشدّ والأضعف سواءٌ كانت ذاتيات او عوارض سوى‌الوجود فانّه بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و تقدّماً و تأخّراً وافتقاراً و غنىً لأنّه بذاته متعيّنٌ فهو بذاته متقدّم و تقدّمٌ ومتأخروتاخر كماانه بذاته كامل‌وكمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شرّ و شرير .

واماالمعانى الكلية ايّما كانت و اينما كانت فانمايلحقهاالتقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصّة ، فالنّور مثلاً لا يتفاوت فى مفهومه و هو نفس الظّهور والمعنى الكلى [2] وانما يتفاوت الأنوارالخارجيّة التى هى وجودات محضة .

وصاحب‌الأشراق لرأى [3] : ان‌الوجود امر انتزاعى ذهنى لا صورة له فى‌الاعيان و زعم ان‌الماهيات كماهيّة النّور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل‌الأشدّ والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها [4] اى‌بحسب‌معناهاالنوعى‌اوالجنسى و هذا غير صحيح عند اهل‌الفقر .

١ـ الاسفار السفرالاول مباحث‌الوجود ط ١٢٨٢ ﻫ ق‌ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد حوز «قده»التشكيك بحسب‌الماهية فى هذاالمبحث والسر فيه عدم تماميةادلةالمانعين للتشكيك كاتباع‌المشاء ولكن‌التحقيق‌ان ادلة اصالةالوجود يبطل‌التشكيك فى‌الماهيات لان‌التشكيك الخاصى بالحقايق‌الخارجية التى تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢ـ : بالمعنى الكلى ... د،ط

ـ : صاحب‌الاشراق راى .... د،ط

٤ـ : فى نسخة آ،ق : بذاتها . و هذا اصح لان فى‌المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشّاؤن زعموا : انالقابل للتشكيك بالأشديّة معـانی النور والسواد و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى انحاء الوجودات المتفاوتة فی الموجودية .

لست اقول : فی هذاالمعنی الكلی لأنه كسايرالمعانی له وجود زايد فیالعقل بل فيما يتحقق بهالشیء و يقابلالعدم .

بَحثٌ و تَحصيلٌ

اعترض صاحبالأشراق علیالمشائيّين فیحكمهم الأشد[1] والأضعف فیالسوادية مثلاً يرجعان الى فصولالسواد ، بانالفصل عرضی لطبيعة الجنس و هو فی مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العَرَضی الآخر فيكون الأشتداد فيما وراءالسواد.

والجواب بلسانهم : انالفصل فی ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنیالجنس فی الواقع و ليست (ليس . خ،ل) له ماهيةداخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصلالسواد سواد لا غير و اما بلسان هذاالوقت .

فنقول : فصلالشیء بالحقيقة نحو وجوده كما الهمناالله به والوجود و ان كان غيرالماهيّة بحسب تحليلالذهنی لكنّه عينها فی نفسالأمر و اليه يرجع احكامها الخارجيّة و آثارها ، ففصلالسواد سواد بل هوالسوادُالحقّ ، كما انّ فصلالجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فی حدّهالجوهر اذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود . فتفكّر و تنوّر واحمد الله واهبالفيض والنّور .

۱ـ تفصيل ايرادات صاحبالاشراق مذكورة فی اوائلحكمتالاشراق بعنوان : حكومة فی نزاع بين اتباع المشائين . عط ۱۳۱۶ هـ ق ص ۱۹۷، ۱۹۸ .

المشهد الثانی

فی وجوده تعالی و انشائه النّشأة الآخرة والاولی[1]
و فیه شواهد

الشّاهد الاوّل:
فی صنعه و ابداعه. و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :

فی غنائه عمّا سواه

الأول [تعالی[1]] تامّ الوجود ، فوق التّمام فلا یعوزه شیء من کمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تامّ الفاعلیّة فلا یعتریه تغیّر ولا تأثّر وانفعال من غیره او تعقل لأنّه عظیم الرتبة غیر محتاج الی غیره و هو اول کل شیء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو کان[2] له فی ذاته جهة امکان او قوّة فلا یکون واحداً حقیقیاً ، ولو کان فیه کثرة فیکون مفتقراً الی غیره فغیره یکون مبدءً اولاً لکلّ شیء .

۱ـ فی بعض النسخ: الاول تعالی تام الوجود ۲ـ فی نسخة د،ط و آ،ق بعدقوله : **فلا اول له بوجه من الوجوه: ولوکان له فی وجوده و فاعلیته حیثیة غیر ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا یکون اولا من کل وجه ولو کان فی ذاته امکان او قوة فلایکون واحداً حقیقیاً .**

ثم لو تغيَّر سواء كان التغيُّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيُّره من خير الى شرٍّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذ الاشياء لا ينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى ما هو خير" له بالاضافة و لما سبق ان كلّ متحرك ذو قوة جسمانية و كل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهيّة [1] والأول صرف الوجود الذي لا اتمّ منه .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى انّ صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة" فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالِما او قادراً .

لأنّه صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوّة الى الفعل «لا يغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً الاّ احصاها [2]» لأنه لا جهة فيه غيره .

و قد مرّ ان وجوده كلّ الوجود هكذا صفاته كلّ الصّفات لأنه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لا تعدد فيه اصلاً ، لا يكون ناقصا وما لا نقص فيه لا يكون شيء من معنى ذاته خارجاً منه كما مرّ فعلمه تعالى واحد" ومع وحدته يكون علما بكل شيء و كلّ علم لكلِّ شيء اذ لو بقي شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلاً بوجه آخر [3].

١ـ : فهو ذا ماهية .... «ط»

٢ـ سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣ـ انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . «آ،ش،ى»

و حقیقةالشیء لایکون ممتزجا بغیره فلم یخرج جمیعه من‌القوة الی‌الفعل و قد مرّ ان‌الأول تعالیٰ لیست فیه جهة امکان و قوّة .

ومن‌استصعب علیه ان یکون علمه تعالیٰ مع وحدته علماً بکل شیء فذلك لظنّه انه واحد وحدة عددیّة و قد سبق ان وحدته لیست کالآحاد فکذلك وحدة صفاته ـ الکمالیّة [1] .

وهذا من غوامض‌الأسرار الالهیّة ومن‌الحکم التی لا یمسّها الاّالمطهّرون .

نصٌّ تَنبیهیٌّ

فما عندالله تعالیٰ هوالحقایق المتأصّلة التی ینزل الأشیاء منها منزلة الظّلال والأشباح و ما عندالله احقّ بها مما عند انفسها .

قال بعض‌العلماء : العلم هناك فی شیئیّة المعلوم اقوی من‌المعلوم فی شیئیّة نفسه ، نعم فانه مشیّیء الشیء و محقّق‌الحقیقة والشیء مع نفسه بالأمکان و مع مشیئه بالوجوب والتمامیّة و تأکدالشیءو تمامه فوق‌الشیء و یزید وان‌کان فهم‌هذا یحتاج الیٰ تلطّف شدید .

الاشراق‌الثالث :

فی انّ اوّل فیضه امر وحدانی

قال‌الله تعالیٰ : «وما امرنا [2] الاّ واحدة» لأن ما وجد منه تعالیٰ اولاً یجب ان یکون عقلاً لما مضی ان‌الله واحد حقیقی فیجب ان‌یکون اول فیضه‌موجوداً واحداً

۱ـ لان وحدته وحدة اطلاقیة لا بشرطیة بل عار عن جمیع‌القیود حتی اللابشرطیه لان ذاته غیر متعین وتعین کل شیء منه .

۲ـ سورةالقمر ٥٤ آیة ٥٠ وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر .

مفارق‌الوجود والتأثير عن‌المادة فلا يكون‌الصادر الأوّل غيرالعقل لعدم‌الوحدة فى الجسم والتأثير فى‌الهيولى واستقلال‌الوجود فى‌العرض والصورة واستقلال‌التأثير فى‌النّفس [1] .

الاشراق‌الرابع :

في كيفيّة توسّط الفيض‌الأول لساير‌الموجودات

لو صدر عن كلّ عقل عقل لما وصلت‌نوبة الوجود الى‌الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان فى ذاته كثرةٌ بالذات .

فنقول : على منهج عرشيّ : ان للفيض‌الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن‌الأول و له‌كثرة بالعرض‌من جهة لحوق‌الماهيّة به من غير جَعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى فبجهة وجود ذاته‌المعقولة له‌صدر عنه شيء" ومن‌جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شيء ومن جهة ماهيّة و امكانه و فقره شيء الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ ثم يزيدالتكثّر فى‌الأسباب فيزدادالكثرة فى‌المسبّبات‌والكلّ منسوب اليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من‌الماهيات .

الاشراق‌الخامس :

فى عددالملائكة العقليّة :

قال‌الله تعالى : « واوحى [2] فى كلّ سَماء امرَها» قد مرّ ان لكل متحرّك

١ـ و قد ذكرنا تفصيل هذاالكلام والبرهان على اثبات‌حقية هذاالمرام فى حواشينا و انتظر .

٢ـ سورة فصلت آية ١١ فقضيهن سبع سماوات فى‌يومين و اوحى فى كل سماء امرها .

محرّكاً فعددالمحرّكات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعيّة الی اشواق و ارادات" و علمت انتهاءُالأشواق الی غايات عقليّة .

فلو كانت المتحرّكات والمحرّكات ينسب اليه تعالی و الی فيضه الأول ابتداءً، لاعلی ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرّقت الی ذاته كثرة الجهات و قد اُقيم البرهان علی وحدته و علی ان فيضه الاول وحدانیّ بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة علی عدد المتحركات [1] والحركات الكليّة .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجَسطی وجود اجرام كثيرة سماويّة فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهةً و لكل كرة متحرّكة قوّة محرّكة شوقيّة غير متناهية الشّوق ومحرك ثابت كما يحرّك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرّكان : مفارق عقلانی . و : مزاول نفسانی يتقوم بهما (متقوم بهما . خ،ل) صورة الجرم السماوی فالمحرّكات المفارقة يحرّكُ النّفوس علی انّها مشتهيات معشوقه والمحرّكات المزاولة يُحرّك المادّة علی انّها مشتهية عاشقه .

وطبايع السموات هی صور هذه الحركات الماديّة و نفوسها صور الأشواق العقلية والكل احياء" ناطقون و عشّاق الهيُّون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدُّها عبوديّة وعشقاً له فعددها علی عددالاكر و عدد مدبّراتها .

فجنودالله كثيرة لا يعلم عددها الاّ هو كما قال: «وما يَعلم جنُودَ ربّك الاّ هُو [2] » .

١ـ فی النسخة المطبوعة ای الطبعة الحجرية : علی عددالمحركات والحركات الكلية . وفی اكثرالنسخ المخطوطة : علی عددالمتحركات .

٢ـ سورة المدثر ٧٤، آية ٣٤ .

الاشراق السادس :

في تنزيهه تعالىٰ من[١] مذاهب الجهّال :

نزّه بارئك مما قالته اهل الجاهليّة الاُولىٰ والثانية ، اما الأوّلون فمنهم من قال : بان الواجب الغنيّ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار اوالكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجرّدة قديمةً ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركّبات .

ومنهم كاصحاب ذيمقراطيس علىٰ انّها اجسام متّفقة" بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انّها اجسام مختلفة بالنّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد" ماء" او هواء" او نار" او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرنانيّون من قال انّها: خمسة هيولىٰ و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارىٰ انّها ثلاثة اقانيم : الأب والأبن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شرّ و يعبّرون عنهما : بيزدان و اهرمن[٢] . وتارةً بالنوروالظّلمة و اُهؤلاء اقرب الكفَرة الى المعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الىٰ انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انّه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسنح فيه ارادة ثم ابتدءَ و اراد و من هؤلاء من

١ـ في تنزيهه تعالىٰ عن مذاهب الجهال .

٢ـ في النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة.

قال بالداعى فمنهم من قال : انالعالم وجد حين كان يصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً منالعجز عنالتعليل بل بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب مع اتفاقهم على نفىالعليّة التامة[1] .

ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرقيّة والعرشيّة و قد شرح الله صدرك بنور الاسلام يسهل عليك طرد هذهالاوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذهالمغاليط المضلّة عن سماع عقلك انشاءالله تعالى .

قضيّة فرقانيّة

ان اكثرالناس يعبدون غيرالله كما قال سبحانه : «وما يؤمن اكثرهم بالله ، الا وهم مشركون»[2] و قوله تعالى: «ياايّها الذين آمنوا آمنوا»[3] وآيات كثيرة فى هذاالمعنى فان جميعهم غيرالعارفالربانى لا يعبدون الله لان آلهتهم هى بالحقيقة صور اصنام ينحتونها بآلات اوهامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عبادالاوثان الا بالفاظ فانالمعبود لكلّ واحد ما تخيّله فى وهمه و تصوّره فى خياله الاالالهيين الذين وصلوا الى معرفةالله بنور هدايته و هو وليّهم ومتولى امورهم كما ان ولى العاكفين على عبادة صورالاجسام واصنامالاوهام هوالهوى والشيطان كما قال سبحانه : «الله ولىّالذين آمنوا يخرجهم منالظّلمات الىالنور[4] والّذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم منالنور الىالظّلمات . الآية »

١ـ : نفى العلية التامية ... ح د ، ط

٢ـ سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

٣ـ سورة ، ٤، آية ١٣٥

٤ـ سورة ، ٢، آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضاً بقوله: «انّكم وما تَعبدون من دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انّهم يعبدون عيسى (ع) فجادَلوا الرسول(ص) فى‌هذه‌الآية فقال:معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الىٰ ما تصوّروه فى اوهامهم[1] الفاسدة] .

حِكمَةٌ قرآنيّةٌ

ان جميع‌الناس يعبدون‌الله بوجه حتى عَبَدة الأصنام فانّهم يعبدونها لظنهم‌ـ الالهيّة فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه‌اله‌العالَم بالحق الا أنّ كفرهم لاجل تصديقهم غيرالله ، انه هوالله فقد اصابوا فى‌التصوّر واخطأوا فى‌التصديق .

ولا فرق بينهم و بين كثير من‌الاسلاميين من هذاالوجه قال تعالى: «وقضىٰ ربّك[2] الاّ تعبدوا الاّ ايّاه» .

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

انّ لجميع‌الموجودات كائنةً كانت او مبدعة ديناً فطريّاً و طاعةً جبلّيّةً لله تعالىٰ لا يتصوّر فيها عصيان اصلاً لأن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لأحد فى‌التمرّد والتعصّى اعنىٰ‌بذلك‌الأمر التكوينى والقضاء الحتمى .

واما الأمر التشريعى المكلّف به‌الثقلان خاصّة ، فيقع فيه‌القسمان : الطاعة والعصيان بالهام المَلَك و وسوسة الشيطان بمقتضى الأسم الهادى والمضلّ‌المشار اليهما باصبعى الرحمان فى قوله عليه‌السلام : «قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع‌ـ الرّحمان» .

١ـ هذه‌العبارات ليست فى‌النسخة المطبوعة بل تكون فى بعض‌النسخ المعتبرة عندالأعلام و معلوم انها سقطت من‌الناسخ «واليه اشاربقوله: «انكم وماتعبدون‌من‌دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه‌السلام فجادلوا الرسول «ص» فى‌هذه‌الآية‌فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الىٰ ما تصوروه فى اوهامهم الفاسدة» د،طـ آ،ق ـ ل،مـ م،ن

٢ـ سورة ، ١٧، آية ٢٤

الاشراق السابع :

فی محبّته لعباده :

قال‌الله تعالی : «یحبّهم[1] و یحبونه» اعلم انّ‌الأول‌تعالی اشدّ سارّ ومسرور و مبهّج و مبتهج بذاته لأنه فی علمه بذاته اجلّ مدرِك لأبهی مُدرَك باشدّ ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم فی حقّه واحد و کلّها فی حقّه بأعلی‌المراتب .

واللذّة فی‌المحسوسات الشّعور بالکمال الواصل من غیر حجاب و غفلة .

فما یلیق به بازاء هذاالمعنی وان لم یسمّ لذّة بل بهجةً و علاءً و بهاءً یجب ان یکون فی‌اعلی‌المراتب .

فالأول اجلّ مغتبط بذاته و بغیره ایضاً من حیث ذاته محبّة غیر متناهیة الشدّة لأن من عشق احداً عشق ما نسب الیه من جهة ما نسب الیه من‌آثاره ولوازمه و کتبه و تصانیفه و صنایعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان‌الموجودات الفایضة عن‌الحق کونها فی انفسها هو نفس کونها من‌الحقّ بلا اختلاف فالکلّ محبوب له علی درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بعدها من‌الجمال الأتمّ والجلال‌الأکرم و نحن نلتذّ بادراك روایح‌الحق فی اوقات متفرقة من ایام دهرنا[2] مالا یقدرالألسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فی قضاء حاجات منغمسون فی تدبیرالطبیعة البدنیة اذا تعرّضنا علی سبیل‌الأختلاس

١- سورة، ٢٥، آیة ٥٩ .

٢- والیه اشارالنبی ص : ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها . اه‌ش و اعلم ان لهذاالحدیث معنیً عالیا مشتملاً علی حقایق بعیدة الغور و نحن قد بینا معنی‌التعرض وانواعه و اقسامه من‌التعرض المجرد العاری عن‌التعمل اعنی‌التعرض بالاستعداد الذاتی الغیرالمجهول والتعرض بصفاء الروحانیة و التعرض الممزوج مع‌التعمل والتعرض بالمحبة ویلازمهاالفقر اما مطلقاً او مقیداً و قال «علیه‌السلام»

←

لنفحات‌الله[1] فی زمان قلیل جداً[1] یکون کسعادة عجیبة و هذه‌الحالة للمقربین ابداً من غیر تشوش[2] فکیف بهجتهم و سعادتهم وکیف من ابهجهم و اسعدهم .

وبعد سعادةالعشاق الواصلین المقرّبین ، سعادة العشاق المشتاقین الدائرین حول جنابه قد نالوا نیلاً من حیث‌التفاتهم لفتة و عشقهم بما لدیه و حجبوا عنه‌حجاباً من حیث هُویّتهم الی عالم‌الطبع فیکون لهم ضرباً من‌الشقاوة الضروریة الا انه ینجبر فی[3] دهرهم لاجل استکمالهم‌التدریجی و خروجهم من‌القوة الی‌الفعل فیما لیس لهم من‌الکمال اللایق بحالهم و هو ایسر عرض‌واسهل غرض‌لنفوسهم واجسادهم فیستفیدون ذلک علی‌التدریج من مبادیهم الذاتیّة من‌غیر حاجة الی‌علة مباینه لذواتهم لأنّ نفوسهم واجسادهم بالفعل فی کلّ مالها من‌الجواهر والأعراض الا الاوضاع الغیرالممکن الاجتماع لأجسادهم والشّوارق اللذیذةالنفسانیةالمتجددة لنفوسهم فعند حصولهاالتدریجی یحصل لهاالقُرب والمنزلة عندالله ویکون‌لها بهجة جدیدة بحسبها و بقدر مایکون بالقوّة یکون لها شوق والشوق لایخلو عن اذی الا انّ الأذی اذا کان من جهة معشوق نیل منه شیء عظیم و بقی شیء یسیر یکون لذة[4] وقد مثلوا ذلک ب : الدغدغة لأنها مرکبة من لذة و اِلم .

وبعدها تین‌المرتبتین من‌العشاق الألهیّین نفوس اهل‌الکمال من خواص البشر و هؤلاء لا یخلون ایضا عن علاقةالشّوق ما داموا فی‌الدنیا و طائفة منهم

←

الفقر فخری التعرض للحق بصفة المحبةالخالصةالمطلقة الذی لا یطلب فیه شیئاً سوی‌الله و لا علم للمتعرض بهذا بل‌لا یعرف سبب‌الحب ولا یتعین له‌مطلوب و قد قررنا اقسام‌التعرض فی شرحنا علی «فصوص‌الحکم» للشیخ‌الاکبر والغوث‌الاعظم ابن‌العربی(رضی‌الله عنه) .

١ـ : اذا تعرضنا علی سبیل‌الاختلاس لنفحات‌الله..... د،ط .

٢ـ: من غیر مشوش .... آ،ق . ٣ـ: فی کل دهرهم د،ط .

٤ـ: یکون للذیذاً ... د،ط

يصلون فی‌الآخرة الی‌السابقین الأولین فیجدون الروح الأکبر و یتلوها نفوس المترددین بین‌الجهتین العالیة والسافلة و یتلو هذه نفوس الأشقیاء عمّار هذه النشأة‌الدنیا «وما لـه فی‌الآخرة من خلاق [1]» .

ومع هذا ما من شیء الأوله کمال یحصله و عشق یخصّه ارادیّاً او طبیعیّاً او شوقاً و حرکةً ارادیّة او طبیعیّة یوصلانه الیه اذا فارقـه و هذا نصیبه من‌الفیض الأقدس رحمةً من ربّ العنایة الأزلیّة فی حقّه و ستسمع لهذا زیادة .

الاشراق‌الثـامن :
فی انّ‌الحیوة ساریةٌ منه تعالی فی جمیع‌الموجودات

انه لا یوجد جسم من‌الأجسام بسیطاً کان او مرکّباً الاّ و له نفس و حیـوة ، لأن مصوّر الهیولی بالصورة لا بدّ و ان یکون امراً عقلیاً کما مرّ والعقل لا یفعل صورةً فی‌الهیولی الاّ بواسطة النفس لأنّ‌الأجرام کلّها سیالة متغیّرة متحرّکةٌ بصُوَرها وطبایعها کما مرّ .

والمتحرّك لا بدّ فیه من امر باق مستمرّ فیکون ذا جوهر نفسانی .

ونقل معلّم‌الفلسفة الأولی ارسطاطالیس فی اُثولوجیا عن استاده افلاطون الشریف الالٰهی انه قال : ان هذاالعالم مرکّبٌ من هیولی [2] و صورة وانما صور الهیولی طبیعة هی اشرف من هیولی و افضل و هی‌النفس العقـلیّة وانما صارت النفس تُصَوّر فی‌الهیولی بمافیها من قوّة العقل الشریف و انما صارالعقل مُقَوّیاً للنفس علی تصویرالهیولی من قبل‌الأنیّة الأولی التی هی علّـة الأنّیات العقلیة

١- سورة ٢ ، آیة ١٩٧

٢- اثولوجیا للشیخ‌الیونانی ص ٢٤٢،٢٤٣

والنفسية والهيولانيّة و سايرالأشياء الطبيعيّة و انما صارت‌الأشياء الحسيّة حسنة بهيّةً من اجل‌الفاعل الأول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : ان‌الأنيّة الأولى‌الحقّ هى التى تفيض على‌العقل الحيوة اوّلاً ثم على‌النّفس ثم على‌الأشياء الطبيعيّة و هوالبارى الذى هو خير محض .

الاشراق‌التاسع :

فى لميّة دخول الشّر فى قضاء الألهى .

الوجود كلّه نورٌ و حيوةٌ عندنا لما عرفت انه اظهرالأشياء والأشراقيون و حكماء الفُرس وافقونا فى‌المفارقات والنّفوس والأنوارالعرضيّة‌التى يدركهاالبصر كانوارالكواكب [١] والشهب والسُّرج دون‌الطبايع والأجرام .

ولو لم يكن‌الطّبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين‌النفس والجرم، والهيولىٰ هى اول ما ظهر من‌الظّلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثمّ الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات‌الأعدام و تركّب‌العدميات [٢] .

فكلّ ظلمة فى‌العالَم من جوهرالهباء الذى هوالهيولىٰ ، و هى اصل‌الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع‌الصّور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها فان‌الصور اظهرتها فنسبة الظّلمة الى‌الطبيعة فى اصطلاح

١ـ وان شئت تحقيق هذاالكلام و برهان ان‌الوجود كله نور من‌دون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار العرضية فارجع الىٰ حواشى المصنف علىٰ شرح حكمة‌الأشراق ، الطبعة‌الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص١٦٣، ١٦٤

٢ـ قال‌بعض تلامذته (وهوالحكيم‌النحرير الشيخ حسين‌التنكابنى) والمراد بضعف قوة‌الاجرام الشفافة هو قربها الى‌الفعلية و بعدها عن جهات‌العدم .

العقلاء و عندنا لیست کذلک [1] .

***

و هیهنا دقیقة عرشیّة و هی انّ کل جسم نسبت الیه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غیرها کالسّحق الشدید یصیر مستنیراً، اولا یری ان الحطب وهو جسم مظلم کمایترائی اذا لطفته مجاورة النار یصیر دخاناً مشتعلاً نیّراً .

سرّ آخر

اولا یری ان حرکة الانماء فی النباتات ینتهی بها الی تحصیل البذور واللبوب التی هی فی الاثمار (فی الثمار . خ‌ل) والغایة فی البذر واللبّ هی الدّهن الذی یحصّله الطبیعة النباتیة والدّهن بمجاورة النار و اخراجها ایّاه من القوّة الی الفعل بالتلطیف یصیر منیراً .

فعلم ان غایة فعل الطبیعة النباتیّة هو النور، کما ان فاعله ایضاً هو النور فاذاکانت غایة فعل الطبیعة النباتیّة و فاعله النور ، فما ظنّك بغایه فعل الطبیعه الحیوانیّة و فاعله فالوجود کلّه نور والظلمات ، اعدام و امکانات .

الاشراق العاشر :
فی تعدّد النشئآت لکلّ شیء .

ما من شیء فی هذا العالم الاّ وله نفس فی عالم آخر وعقل فی عالم ثالث حتّی الأرض الکثیفة التی هی ابعد الاجسام عن قبول الفیض فانّها ذات حیوة و ذات کلمة فعّالة و فی هذا شواهد الهیّة ، و دلایل نبویّه .

وقد مرّ ان الجسم من حیث هو جسم لا قوام له دون الطبیعة المقوّمة المحصّلة

١- ای العرف العقلانی لا المشرب الحکمی والذوق الکشفی ، لان الجسم من جهة الوجود نور والنفس المدبرة للجسم نور علی نور ، الله نور السماوات والارض .

ايّاه نوعاً والطبيعة لكونها دايم السَّيلان والاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هى النفس اذ لا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعيّنة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدد المحض الا بمتوسّط ذى جهتين، فالنّفس واقعة بين العقل والطبيعة لأنّ ذاته مجرّدة و فعله مادّى فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعيّة والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهوالقاهر فوق[١] عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة فى الميمر التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«انّ كلّ جِرم غليظاً[٢] كان او لطيفاً فانه ليس بعلّة لوحدانيته و لاتصاله، بل النّفس هى علّة اتصال الجرم ووحدانيته لأن الوحدانيّة مستفادة فى الجِرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علّة وحدانيته و من شأنه ان يتقطّع ويتفرق فلولا انّ النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً[٣] فيه : انه لا يمكن ان يكون جِرم «ما» من الأجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركّبا اذا لم يكن القوّة النفسانيّة موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السَّيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جِرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الأشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الأجرام هوالنّفس و كانت النّفس جِرميّة كما ظنّ اناس، هلكت كما هلكت ساير الأجسام التى لا نفس لها ولا حيواة»

واستدل ايضاً على ان الأرض[٤] وهى أكثف الأجرام و أبعدها عن ينبوع الجود والحيواة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانّها نبات ارضى و فى داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و انّما يتكوّن هذه فيها من

١ــ سورة : ٦، آية ١٩، ٦٢ .

٢ــ اثولوجيا المطبوع فى حاشية القبسات ط ١٣١٢هـ ق ص ٢٨٦، ٢٨٧

٣ــ اثولوجيا ط ص ٢٨٨، ٢٨٩ ٤ــ اثولوجيا ص ٢٩٠، ٢٩١

اجل الكلمة ذات‌النفس فانّها هى التى تصور فى داخل‌الأرض هذه‌الصور و هذه الكلمة هى صورة‌الأرض التى يفعل فى باطن‌الأرض كما يفعل‌الطّبيعة فى‌باطن‌الشجر ثمّ قال : «انّ الكلمة[2] الفاعلة فى‌الأرض الشّبيهة بطبيعة الشجر هى ذات‌نفس لأنه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه‌الأفاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة فانّها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض‌الحسية التى هى‌صنم حيّة‌فبالحرى ان يكون تلك‌الأرض العقليّة حيّة ايضاً وان يكون هى‌الأرض الأولى و هذه‌ارضا ثانية لتلك‌الأرض شبيهة بها» انتهى[1] قوله.

فظهر ان لكل شىء ملكوتاً و ان لكلّ شهادة غيباً ، وما من شىء فى هذاالعالم الاّ وله نفس و عقل و اسم الهى «وان من شىء الاّ يسبّح بحمده فسبحان الّذى بيده ملكوت كلّ شىء واليه[2] ترجعون» .

الاشراق‌الحادى‌عشر

فى طاعة الملائكة لربّ‌العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواسّ و خصوصاً الباطنيّة للنفس من حيث انّها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدركاتها الى‌النفس الى امر و نهى بل كلما همّت النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين «لا يعصون‌الله ما امرهم[3] و يفعلون ما يؤمرون» .

١ـ اثولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٩٣ ٢ـ سورة : ٦ ، آية ٧٥

٣ـ سورة : ٦٦ ، آية: ٦

وايضا لا يعلـَم الحواس انّ للمحسوس وجوداً فى الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مـَثـَلـُها كـَمثل الملائـكة المهيمة الوالهين بجمال الحقّ سرمداً على ما ورد فى الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلـَمون انّ الله خلـَق آدم «عليه السلام» و ذرّيّتـه [1] » .

الاشراق الثانى عشر
فى وحدة عالـَم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول اهيهنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شئ واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا [2] الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح فى قوله تعالى: «يَومَ يـَقوم الروح [3]» والقلم فى قوله : «[4] علـّمَ بالقلـَم» .

الاشراق الثالث عشر
فى انّ العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لـكل مركـّب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١ـ لشدة هيمانهم و فنائهم فى الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذى مستول على وجودهم وفى كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره فى كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدى الآشتيانى فى كتاب «اساس التوحيد»

٢ـ سورة ٢٣، آية ٢٧ ٣ـ سورة ١٧، آية ٨٧

٤ـ سورة ٩٢، آية ٤

المعانی التی توجد فی هذاالمرکّب مجتمعة و فی‌الأنواع التی هی دونه متفرقة .

فتحدس من هذا ومن ان کلّ علّة عالیة فهی تمام معلولها و من انّ حرکة ـ الطبیعة فی هذاالعالم متوجه الیٰ غایة یلحقها و للغایة غایه الیٰ ان ینتهی‌الی‌النفوس وما فوقها و مما سیأتی فی مباحث‌النفس من‌اتحادها بنورالعقل واعرف بفضل الله انّ العقل هوالأشیاء کلّها .

قال‌الفیلسوف[1] فی اثولوجیا : «انّ‌الأشیاء کلها من‌العقل والعقل هوالأشیاء وانّما صارالعقل هو جمیع‌الأشیاء لأن فیه جمیع صفات‌الأشیاء و لیس فیه صفة الاّ وهی‌تفعل‌شیئاً ممایلیق‌بها، وذلک‌انّه لیس فی‌العقل شیء الاّ وهومطابق‌لکون‌شیء آخر.

فان قال قائل : ان‌الصفات‌العقل انّما هی له لا لشیء آخر ولیست[2] تجاوزه‌البتة. قلنا ان صیرت‌العقل هکذا و علیٰ هذاالحال کنت قد قصدت به و صیرته جوهراً دنیّاً خسیساً ارضیاً اذ صار لایجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا یکون شیء یفـرق بین‌العقل والحس وهذا قبیح ان یکون هو والحس شیئاً واحداً انتهیٰ »[3] .

ومعنی قوله: ان صیّرت‌العقل هکذا صیّرته جوهراً دنیّاً: ان وحدة‌العقل لیست وحدة عددیة کوحدة‌الأشخاص الحسیّة لأن‌العقل فعل‌الله فوحدته علیٰ مثال‌الوحدة الحقّة فله‌الوحدة الجمعیّة .

وقال ایضاً : «وقد نقد رأن نمثّل قولنا هذا بامثال عقلیّة فنعلم کیف‌العقل و کیف لا نرضی ان یکون واحداً مفرداً ، ولا یکون شیء آخر واحداً کوحدانیّته وایّ الأمثال نرید ان نمثّله به‌الصورة الکلیّة النباتیّة اوالحیوانیّة فانک ان وجدت هذه کلّها واحداً ولا واحداً علمت ان‌کل واحد منهما وان‌کان واحداًموشّیٌ بأشیاء کثیرة

۱ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۵۱،۲۵۰، ۲۴۹

۲ـ لیس یتجاوزه ... د،ط

۳ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۲۵۲،۲۵۱

مختلـفة [١] .

واماالكلمة الواحدة التى فى‌الهيولى فانّها وان كانت[٢] واحدة فانها مختلفـة ـ الصّفـات .

وقال ايضاً: «وليست قسمةالعقل مثل قسمةالجسم و ذلـك ان قسمةالجسم بخط مستو الى خارج واما قسمةالعقل يكون الى داخل» اى فى داخل‌الأشياء و عن امير ـ المؤمنين عليه‌السلام انّه قال : «الرّوحُ مَلَكٌ من‌الملائكة له سبعون ألف وجه ولِكلّ وجه سبعون ألف لسان و لكلّ لسان سبعون الف لغة يُسبّح‌الله بتلك ـ اللّغات كلّها و يُخلق من كلّ تسبيحة مَلَكٌ يطير مع‌الملائكة الى يوم‌القيامة»

الشّاهِدُ الثّانى

فى‌الصُّوَرالمفارقَة وَالمُثُلِ‌الأفلاطونيّة . وفيه اِشراقات

الاشراق‌الاول

في غَرَض افلاطون و اصحابه من هذاالقول :

قد ورد عن افلاطن الألهى انّه قال موافقاً لشيخه سقراط : ان للموجودات ـ الطبيعيّة صوراً مجرّدة فى عالم‌الأله و رُبّما يسميهاالمُثُل الألهيّة و انّها لاتدثر ولا تفسد و لكنّها باقية" وان‌الذى يدثر و يَفسد انما هى‌الموجودات‌التى هى‌كائنة.

١ـ الميمرالثانى ص ١٨٣،١٨٢ .

٢ـ الميمرالثامن ص ٢٥٢ـ فى‌النسخةالمخطوطة عندنا : واماالكلمةالفاعلة فى‌الهيولى .

قال‌الشيخ فى الهيات[١] الشفا : «ظن قوم ان‌القسمة يوجب وجود شيئين فى كلّ شىٔ كانسانين فى معنى‌الانسانيّة انسان" فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدىٌ لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسمواالوجود المفارق وجوداًمثالياً وجعلوا لكلّ واحد من‌الامور الطبيعيّة صورة مفارقة و اياها يتلقى‌العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد و جعلواالعلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط يفرطان فى‌هذا ـ القول و يقولان : ان للانسانيّة معنى واحداً موجوداً يشترك فيه‌الاشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هوالمعنى المحسوس المتكثّرالفاسد ، فهو اذن‌المعنى المعقول ـ المفارق . انتهى[١] » .

فان قلت : معنى‌الانسانيّة محمول" على زيدوعمرو وغيرهما ولو كان له‌وجود" مفارق عن‌الاشخاص كيف يجوز حمله عليهم والحمل هوالاتحاد فى‌الوجود .

قلنا : المعنى الذى له الوجود المفارقى ليس مناط حمله على‌الكثرة وجهةاتحاده معها هو نحو وجوده‌المفارقى بل مناط‌الحمل عليها و جهةالاتحاد معها هوالاتفاق معها فى سنخ واحد و معنى مشترك فكلٌ مشتركين فى معنى واحد مقوّم يكونان متّحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

واما كون احدهما كليّاً والآخر جزئياً فهواماباعتبار تقوّم‌احدهما فى‌الوجود بعوارض حسيّة يتشخص بها و ينعدم بعدمهاكالانسان الطبيعى وعدم تقوّم‌الآخر فى‌الوجود بها كالانسان‌العقلى واما باعتبار كون‌احدهما سبباًلوجودالآخروالوجود العقلى السببى مشتمل على‌الوجودات الحسيّة المسبّبة فيكون كلياً و هذه‌الحسّيات المعلولة جزئيّاً .

١ـ الهيات الشفا طبعة‌الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٥٦٠ : فى ابطال القول بالتعليميات والمثل ص٥٥٨: فى اقتناص مذاهب‌الحكماء الاقدمين فى‌المثل وص٥٦٧

الاشراق الثانی

فی ذکر نَبذ من اقوال الحکماء فی تأویل کلام افلاطن و شیعته القائلین بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الأوّل : ما ذکره المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی مقالته المسمّاة بالجمع بین الرائین :

ان مراده من المثل هو الصور العلمیّة القائمة بذاته تعالیٰ علماً حصولیّاً، لأنها باقیة غیر داثرة ولا متغیرة وان تغیرت و زالت الأشخاص الزمانیّة والمکانیّة [1] .

والثانی : ما اول الشیخ الرئیس مذهبهم به وهو ان المراد منها [2]: وجود الطبایع النوعیّة فی الخارج ای الکلی الطبیعی للأشخاص و هو الماهیّة لابشرط شیء بناءً علیٰ عدم التفرقة منهم ، کما (ظنّه) بین الماهیّة«لابشرطشیء» وبینها «بشرطلاشیء» او عدم التفرقة بین الوحدة النوعیّة والوحدة الشخصیّة ، او عدم التفرقة بین تجرّد الشیء بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لا یدخل فیها العوارض و بین تجرّده فی الوجود الخارجی عن العوارض فحکموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض فی الخارج بناءً علیٰ وجودها بعین وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادیّة وجوداً متکثّراً فی العین متوحّداً فی الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الأشباح المثالیّة المقداریة الموجودة فی عالم المثال

١ـ الجمع بین الرائین «لمؤلفه الامام العلامة» المطبوعة فی حواشی آخر شرح حکمة الاشراق الطبعة الحجریة ط ١٣١٤ هـ ق ص ٣٤٥

٢ـ فلیرجع الی الشفاء «الالهیات» ص ٥٥٦،٥٥٧،٥٥٨

و هو عالم متوسّط بين عالـَم المفارقات وعالم الماديات و سيجئ البرهان منّا على وجوده [۱] .

الرابع : ما عليه صاحب حكمةالاشراق انّها عبارة عن سلسلةالانوارالعقليّة الغير المترتّبَة فى العلّيّة النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكيّةً كانت او عنصريةً والمركّبة حيوانيّةً كانت او نباتيّةً او جماديةً [۲]

الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصـور المادّيّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثيّة العلميّة الانتسابيّة كان لها ثبوت على وجه كلّى لانها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاغشية الماديّة المكانيّة ولا بالملابس التجدديّة الزمانية [۳] .

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شئ منها ما رامه افلاطون والاقدمون من ـ القول بالمُثُل والله اعلـَم .

اما اولاً (اماالاول. خ‌ل) فلانّ المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهَموه تحقيقاً من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم: ان لكلٍّ نوع جسمانى فرداً قائماً بـذاته [٤] .

ونقل عن افلاطون انّه قال : انى رأيت عندالتجرد افلاكاً نوريّة .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانيّةً القت الىّ المعارف ، فقلت: من انت؟

۱ـ والمحققالدوانى حمل كلامالقدماء و اشياخ الفلاسفة فىالمثل النورية علىالـوجودات المثالية والاشباحالمقدارية المجردة عنالمادة تجرداً برزخياً . وهذاالتاويل ايضاً باطل لما سيجئ ، انشاءالله تعـالى .

۲ـ الشيخالاشراقى قد نال مرامهم فىالمثلالنوريةواقامالحجج على اثباتها .

۳ـ وقائل هذاالتاويل هوالسيدالداماد «قده» .

٤ـ و به صرح الشيخالاشراقى فى بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شئ منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طِباعُك التامّ» .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذاالمذهب ان يكون فى عالَم العــقول خُطوط" و سُطوح" و افلاك" ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وان يوجد هناك علم النّجوم و علم اللّحون واصوات مؤتلفة و طبٌ وهندسة ومقادير مستقيمه و اُخرى معوّجة و اشياء باردة واشياء حارّة وبالجملة كيفيّة فاعلة و منفعله وكليات وجزئيات و موادّ و صُور و شناعات اُخر كما نقله فارابى فى مقالته و سيأتى ما يكشف عن ذلك فى تضاعيف الجواب عن الأشكالات الواردة على وجودالصور المفارقة .

واما ثانياً (واماالثانى.خ،ل) فجلالة قدر افلاطُن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الأعتبارات العقليّة كيف والكلّى الطبيعى على ما هــوالتحقيق غير موجود لا فى الخارج ولا فى العقل الاّ بالعرض بمعنى انّ الموجود هوالوجود لأنّه امر" متشخص فى ذاته دون الماهيّة كما مرّ .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهيّةالمُجرّدة انالأولى يوجِد فى الخــارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعــَرض فى الخارج وانمايوجد فى العــقل .

واما ثالثاً (واماالثالث. خ،ل) فلأن تلك المُـثُل كلها نوريّة عظيمة فى عالم العقل و هذه الأشباح المعلّقة ذوات اوضاع مقداريّة منهاظلمانيّة يتعذّب بهاالاشقياء و هى صور" سود زرق مكروهة يتألّم النّفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعّم بها السّعداء و هى صور حسَنَة" بهيّة" بيض كأمثال اللّؤلؤ المكنون ، ولأن هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والأشباح المــعلّقة ، قائلــون بالمـُثُل المفارقة الأفلاطونية .

واما رابعاً (واماالرابع. خ،ل) فلأنّ القائل به وان وقع فى طريق مذهبهم الاّ انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم‌يظهر من‌كلامه ان هذه‌الأنوار والعقول العرضية اهى من نوع اصنامها الجسمانيّة ام هى امثلة لها ؟ والفرق بين‌المثل والمِثال مما لا يَخفى[١] .

ولم يبيّن ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسمانىٍّ فى عالم‌لعقل من جهة‌بعض افراده وكيف يتحقّق الأتفاق النوعى بين‌مركّب جسمانىٍّ و بسيط عقلىٍّ على[١] انّ العقول كلّها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لايجوز ان‌يكون افراداً ذاتيّة لأنواع كثيرة مختلفة‌الحقايق .

واما خامساً (واماالخامس. خ،ل) فلظهورتعدد هذه‌الأشخاص و تعيناتها‌الحسيّة والمنقول عنهم : انّ لكلّ نوع جسمانى فرداً مجرّداً ابديّاً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه فى غاية البُعد .

الاشراق‌الثالث

فى اثبات‌الصُوَر المفارقة ببراهين مَشرقيّـــة من طرائق ثلاثـــة[١]

الطريقة‌الأولى من جهة‌الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعيّة فى‌الأنواع الجسمية هى مبادى حركاتها الطبيعية فى‌الاين‌والكم‌والكيف‌والوضع واستبان‌ان‌مباشر التحريك يجب ان يكون فى ذاته امراً متجدّداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهرٌ غير قارّ الذات لذاتها ولكونها مادّيّة‌الوجود و من شأن‌المادة الأمكان والأستعداد ، فكلّما خرجت من‌القوة الى‌الفعل بقى‌الأمكان لها الى غير النّهاية و مبدء تغيّرها و تقوّمها هى‌الطبيعة لكونها غير مستقرّة الذات فهى‌الحادثة

١ـ فى نسخة: د،ط، آ،ق .. من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها فی‌الحدوث والتّجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسبیّان والأعراض ایضاً فی وجودها تابعة لوجود الطّبیعة والهیولی قوة" محضة .

فاذا کان‌الأمر کذلك فلا بّد لکل طبیعة من محرك آخر غیرها لحاجة کلّ متحرك الی محرّك لکن‌المتحرك بنفسه لایفتقر الی مایحرّکه والا لزم تخلّل‌الجعل بین‌الشیء و نفسه اذلا یمکن ان یکون له وجود غیرهذاالوجود اعنی‌ا کونه[1] متحرکاً بل یفتقر الی محرّك یعطی وجوده ویجعل‌ذاته المتحرّکة جعلاً بسیطاً و ذلك‌المحرك المقوم له یجب ان یکون امراً ثابتاً مفارقاًعن‌المادة ولواحقهاوالا لعادالکلام‌فیتسلسل وماسوی‌العقل لیس کذلك لأن‌النفس بما هی نفس حکمها حکم‌الطبیعة فی تجددها فیکون مقوّم کل طبیعة جوهراً مفارقاً نسبته الی‌جمیع افرادالنوع من‌الطبیعةومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهوالمقوّم لوجود تلك‌الأفراد والمحصّل لنوعها والمقیم للمادة باشتراك الطبیعة والمکمّل لجنسهانوعاً طبیعیاً فیکون صورتها المفارقة .

وایضاً لا بّد فی‌الحرکة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصیات الحرکة و وحدةالهیولی جنسیة والطبیعة کما مرّ متجدّدة فلا بدّ من واحد ثابت ینحفظ به اصل‌الطبیعة و سنخها مع‌تبدل خصوصیاتها.

فالطّبیعة ینتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانیّ و جوهر متجدّد هیولانیّ فلا محالة یکون‌الطبیعة متحدةالوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنویّاً یکون ذاتها ذاته ، و فعلها فعله ، مع کونه عقلیّاً و کونها حسیّةً .

الطریقة الثانیة : من جهةالأدراك و هی: ان‌للطبایع النوعیّه انحاء من‌الوجود والشهود بعضها حسیة و بعضها عقلیة ولا شكّ ان‌فی‌الوجود شیئاً محسوساًکالأنسان

١ـ و هو کونه متحرکاً . د،ط

مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الکمّ والکیف والوضع وغیرها وهذا هو الانسان الطّبیعی و انّ ههنا شیئاً ، هو کالانسان منظوراً الی ماهیته من حیث هی غیر مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والکثرة وغیرهما من الأعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالکلیّ الطبیعی و قد علمت انه غیر موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان ههنا شیئاً معقولاً هو کالانسان الکلی یشترك فیه الکثیرون و یحمل علی الأعداد بهوهو ولا محالة یکون مجرّداً عن الخصوصیات المادیـة لکونه متساوی النسبة الی الجمیـع مع اختلاف مقادیرها و اوضاعها و أشکالها مع کونه متشخّـصاً . بتشخص عقلی فان ـ التشخص العقلی یجوزان[١] یجامع التشخصات الحسیّة فذلك الوجود المفارقی للانسان اما ان یکون فی النفس او فی الخارج فان کان فی النفس یلـزم کون العرض جوهراً سیّماً ما هو اصل حقیقته الثابتة المستمرّة فانّها اولی[١] بالجـوهریّة من المادّیات ـ الحسّیات[٢] .

واما المذکور فی کتب القوم کالشفاء و غیره فی کون کلیات الجواهر جواهر من: انّ معناه انّها اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع . وقولهـم : بانّه لا منافاة بین ان یکون صورة الجوهر فی الذهن مفتقرةً الی[٣] موضوع، وبین کونها فی الخارج لا فی موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان مافی النفس من کـل شیء لیس الا کیفیّة نفسانیّة تعدّ النفس لمشاهدة عقلیّة و هی حکایة عن حقیقته الکلیّة .

الطریقة الثالثة : من جهة آثارها فی الاجسام و ذلك ، ان للطبایع الجسمانیة من ـ العناصر والمعادن والنباتات والحیوانات آثاراً مختصّة فی اجسامها و موادّها ولیست هی مستقلّةً فی ایجاد تلك الآثار ، لأنّها حیث یکون وجـودها مادیّة یکون فعلها

١ـ فی نسخة د،ط و ل،ن : یجامع التشخصات . من دون لفظ یجوزان ...

٢ـ فان کان فی النفس یلزم کون الجوهر عرضاً ....خ ـ د،ط ـ آ،ق و فی نسخة : ل،م: من الماديات الحسية

٣ـ فی النسخ المخطوطة: صورة الجوهر فی موضوع الذهن ....

بمشاركةالمادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها فى موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لأن فاعلية الشئ يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ساير الصور الطبيعية فى فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية فى موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللون والصفاء والطعوم والروايح وغيرها ، وافاعيل النبات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هى من فاعل مقوم الصورة الطبيعية فى وجودها كما فى فاعليتها [1].
ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذلابد فى حصول كل فعل عن فاعل عقلى فى قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الـرابع
فى دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الأوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١ـ و اعلم ان الشيخ المتأله حيث ذهب الى نفى المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الامر عليه فى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه فى نفى المصورة المحقق الطوسى ولكن المحقق فى هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثانى والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيى طريقة الاشراق .   ومن فاعل مقوم للصورة ... آ،ق

فى عالم الابداع و انه هو الاصل و المبدء لساير الافراد للنوع و هى فروعه و معاليله و آثاره وذلك الفرد لتمامه وكماله لايفتقر الى محل بخلاف هذه الشخصيات فانّها لضعفها في الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنىً و فقراً . فليس لأحد ان يقول :

انّ الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره[1] ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لماعلمت من وهن هذه القاعدة فى الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريّته و قوّته و غاية نقصه بعرضيّته و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنفسيّة ضرب من القصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتاً او فعلاً حلول مايشاركه فى النوعيّة بعد التفاوت بينهما فى الشدّة والضّعف .

تحصيل عرشى لحكمة مشرقيّة[2]

لما دريت من علومنا المشرقيّة : ان حقيقة كل نوع طبيعى انما هى مبدء فصل الأخير وانّما شأن المادة القوة والاستعداد وانما شأن ساير الصور والقوى والكيفيات و مبادى الفصول البعيدة والاجناس، الاعداد والتهيئة و هى[3] فى المركّب بمنزلة ـ

١ـ كما اورد هذاالاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية وللشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل «الهيات الشفاء طبع ط ١٣٠٦ ه ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٣وهما راجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز ـ التشكيك فى حقيقة واحدة والمصنف ذكر اشكالاته تفصيلا فى الاسفار ، المجلدالاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الاولى .

٢ـ : بحكمة مشرقية ... د،ط ـ آ،ق   ٣ـ : فهى المركب . د،ط ـ آ،ق

الشروط والمـعِـدّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما انّ الهيولى الاُولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصّورة الجسميّة والصورة من حيث نوعيّتها سبب، موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علّة قابلية لوجود صورة كمالية و هى مستلزمة لقوى و آثار يلـزم وجودهـا من غير استعداد لأنّها كالمبدء الفيّاض لفروعها و لوازمها .

فكما انّ الصورة الطبيعية اصل قواهـا و موادّها و هى بما فيه كالصّـنم لها فكذلك صاحب النّوع اصل لطبايع اشخاصه و هى بجملتها كالصّنم له وكذلك تلك الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لأنـواع اُخرى مراتبها انقص من مرتبة هذاالنوع و لها اشخاص هى اصنام لأصحاب انواعها نسبتها اليها نسبةالفروع الى الاُصول و كذاالهيئات والنّسب والأشكال التى لها هى بمنزلة اظلال لهيئات عقليّة و نسب معنوية فى اربابهاالنوريّة .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمّى بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه الى اصحاب سايرالأنواع الحيوانية والنباتية كنسبةالأصنام الى الأصنام حتى ان هذه الارض الحسيّة صَنَم لأرض عقليّة يكون انزل رتبة من جميع الصورالعقليّة، منزلتها منزلة قبول الآثارالعقليّة والاضواء المعنويّة عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصّور العقليّة سماوات و ارضين عقليّـة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثنى عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلا وثلاثمأة و ستّين درجة كلّها عقليّة نوريّة بصفاتها وهيئـآتها على وجه اشرف و اعلى ممّا يكون منها فى عالم الطبيعة .

تنبـيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المـثـل على الصور المجردة انّ غـرضهم انّ اصحاب

الأنواع انما وجدت من‌الحق الأول لتكون مثُلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتخذ له‌المثال يجب ان يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .

ولا يصحّ للعقول هذاالقول منهم ۱ فانّهم اشدّ مبالغةً من اتباع المشائين فی انّ‌العالی لايكون لأجل‌السافل بل عندهم ان هذه‌الحسيات اصنام و اظلال لتلك الصور ولا نسبة بينهما فی‌الشرّف والكمال .

ثمّ كيف يحتاج‌الباری فی ايجاد شیء‌الی مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه الأبداع والتأييس‌المطلق ولو احتاج، لاحتاج فی‌ايجاد‌المثل ايضاًالی‌امثُل اخرى الى غير‌النّهاية .

بحث و تحصيل ۲

ثمّ لقائل ان يقول: ان‌الحيوان اذا كان فی‌العالم الأعلى يكون حسّاساً لأنّ الحساس فصله والحسّ ليس الا انفعالاً من صورة طبيعيّة جسمانيّة فكيف يمكن ان يكون فی‌الجواهر‌الكريمة العالية حسّ و هو موجود فی‌الجوهر الأدنى .

فالجواب عنه : ان نسبة هذاالحسّ الی‌الحسّ‌العقلی كنسبة هذاالحيوان اللّحمی الی‌الحيوان‌العقلی فالحسّ الذی فی عالم‌الأدنى ۳ لا يشبه‌الحسّ الذی فی‌العالم الأعلى فان‌الحس هناك على منهج‌المحسوسات التی هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلّقاً ببصر‌الحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه‌النار‌الكائنة بتلك‌النار‌المبدعة .

وكان رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله بهذه‌الحواس‌الباطنة يدرك‌الأمور‌الغايبة

۱- فی‌بعض‌النسخ : ولايصحّ للعقول هذا فانهم اشد

۲- فی نسخة د،ط و آ،ق : بحث و تحقيق ۳- : فيهذاالعالم‌الأدنى ... د،ط

حيث قال فی‌الذوق : «ابیتُ عند ربی یطعمنی ویسقینی» وفی‌الشمّ «انی‌لاجدُ نفَس‌الرحمان [من جانب‌الیمن]» و فی‌البصر : «زویت لی‌الارض فاریتُ مشارقها و مغاربها» و فی‌اللمس : «وضَع‌الله بکتفی یده فاحسّ الجلدُ بَردها بین ثدیی» و فی‌السمع : «اطّت السّماء [وحق لها ان تأطّت ، ما فیها موضعُ قدَم الاّ و فیها ملك ساجد او راکع]» .

وقال ایضاً : «ان هذه‌النار غسلَت بسبعین ماءً ثمّ انزِلَت» اشارة الی انّ هذه‌النارالجسمانیّة من مراتب تنزّلات النار العقلیّة ؛ فکما انّ‌الانسان العقلی یفیض بنوره علی هذاالانسان السفلی بوسایط مترتّبة فی‌العوالم العقلیّة والمثالیّة کلّها اناسٌ متفاوتی‌المراتب والنشآت کذلك‌بین‌النـار العقلیّة والنار السفلیة نیراناتٌ مترتّـبة .

والاغتسال بالماء اشارةٌ الی تنزّل مرتبتها عن کمال حقیقتها الناریّة و لضعف تأثیرها و تنقّص جوهرها و انکسار کیفیّتها علی حسب کل نزول ١

قال‌الفیلسوف٢ الاعظَم : «انّ فی الانسان الجِسمـانی الانسان النّفسانی والانسان‌العقلی ولست اعنی٣ هوهما لکنّی اعنی به انّه یتّصل بهـما لانه صنَم لهما و ذلك انه یفعل بعض افاعیل الانسان‌العقلی وبعض افاعیل الانسان النفسی٤ و ذلك لانّ فی‌الانسان الحسی [الجسمانی کلمات‌الانسان النفسانی و کلمات‌الانسان العقلی فقد جمع الانسان الجسمانی کلتاالکلمتین] الاّ انهمافیه قلیلةٌ ضعیفةٌ نـزِرةٌ

١ــ فی بعض‌النسخ : و تضعف تأثیرها ...

٢ــ کتاب‌الاثولوجیا المطبوعة فی آخر حواشی‌القبسات ط ح ١٣١٤ ھ ق باب‌النوادر المیمرالعاشر فی‌الانسان‌العقلی والنفسانی والجسمانی ص ٣٠٥،٣٠٦، ٣٠٧ .

٣ــ فی نسخة اثولوجیا : ولست اعنی انه هو هما...

٤ــ : بعض افاعیل‌الانسان النفسانی (اثولوجیا)

لأنّه صَنَمُ الصّنم [1] .

فقد بان انّ الأنسان الأول حساس" الاّ انّه بنوع اعلیٰ و افضل من الحسّ الکائن فیالأنسان السّفلی و انّه انما ینال الحس من الأنسان الکاین فی العالم الأعلیٰ العقلی کما بیّناه .

وقال ایضاً : «ان هذه الحسایس عقول" ضعیفة" و تلك العقول حسایس قویّة[2]» .

الاشراق الخـامس

فیما احتجّ به الشیخ الالهی فی هذاالمَطلب ومایَرِدُ علیه

و هو وجوه :

الأول : ما ذکره فیالمطارحات و هو : انالقوی النّباتیّة من الغاذیة والنامیَة والمـُولـّدة اَعراض اما علیٰ رأیالأوایل فلحلولها فی محلٍّ کیف کان و اما علیٰ رأیالمتأخّرین فلحلولها فی محلٍّ مستغن عنها لأنّ صورالعناصر کافیهٌ فی تقویم وجود الهیولیٰ والاّ لما صحّ وجودالعناصر والممتزجات .

واذا کانت هذه القوی اعراضاً فالحامل لها کالأرواح والأعضاء دایم السیلان والتّبدّل لأستیلاء الحرارة العزیزیّة و غیرها علیه ، فاذا بَطَلَ المحل او جزئه بطل

١- فیبعض النسخ منجملتها نسخة د،ط و آ،ق : «ان فیالانسان الحسی کلمات الانسان النفسانی و کلمات الانسان العقلی فقد جمع الأنسان الحسی کلتیالکلمتین الا انهما فیه قلیلة ضعیفة ... الخ »

٢- یظهر من کلمات الشیخ الیونانی انه کان ذوقدم راسخ فیالالهیات و لعله کان افضل الحکماء فی المعارف الحقة قوله : ان هذه الحسایس .... ینادی باعلیٰ صوت انه کان قائلا بالتشکیك الخاصی و یجوز التشکیك فی افراد حقیقة واحدة کما ذهب الیه الشیخ المقتول و هو (افلوطین) یری انالوجود حقیقةواحدة والفرق بینافراد بالتشکیك الواقع فی حاق الحقایق لاالتشکیك العامی الذی یجتمع مع تباین الحقایق و یری انالفرق بینالمجرد والمادی لیس فی اصـل حقیقتهما بل التشکیك یرجع الیٰ اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادی وباطنه مجرد .

مافيه من القوّة و يتبدّل الباقى بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هوالقوّة والاجزاءالباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولاالتى سيحدث بعد ذلك و لانّ وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولانّ هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوّة لا شعور لها ولا ثبات فى الحيوان والنّبات .

وما ظنّ ان فى النبات نفساً مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ والاّ لكانت ضايعة معطّلة عن الكمال و ذلك محال .

ثمّ المسمّى عندهم بالمصوّرة قوّة بسيطة عديمة الشعور ، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمّل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرّف لها ولا ادراك ، بل لا بدّ وان يكون صادرة عن قوّة مجرّدة عن المادّة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهى من العقول التى فى الطبقة النازلة العرضيّة وهى ارباب الاصنام والطّلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الانظار مالا يخفى لمن نظر فى الاصول الماضية مع قلّة جدواه كما مرت الاشارة اليه . [1]

الوجه الثانى : انّك اذا تأمّلت الانواع الواقعة فى هذا العالم وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والاّ لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من

١ـ اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرد الذى يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرداً عقلانياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرد المحض بدون توسيط صورة مقومة للمادة اعنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الانسان غیرالانسان و من‌الفرس غیرالفرس و من‌البرّ غیرالبرّ ولیس کذلک فالامورالثابتة علی نهج واحد ، لا یبتنی‌علی‌الاتفاقات .

ثمّ‌الالوان الکثیرة العجیبة فی ریاش الطّواویس لیس سببها امزجة تلک الریشة .

فالحق: انّ کلّ نوع حسّیّ له جوهر مجرد نوری قائم بنفسه مدبّر للنّوع حافظ له معتن به [۱] و هو کلی ذلک النوع بمعنی تساوی نسبته الی جمیع اشخاص النوع فی دوام فیضه علیها و اعتنائه بها فکانه هوالحقیقة للکل والاصل و هی الفروع . انتهی [۲] .

وهذا ایضاً اقناعیّ ولا یثبت به الاّ علوم‌المبادی بهذه‌الانواع و آثارها بوجه من‌الوجوه اذ یکفی لما ذکره تصوّرات الافلاک و نفوسها [۳] .

الوجه‌الثّالث استدلاله بقاعدة‌الامکان الاشرف و هو : انّ‌الممکن الاخسّ اذا وجد فیجب ان یکون‌الممکن‌الاشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثة من‌المعلّم الاول حیث قال: «یجب ان‌یعتقد فی‌العوالی ماهو اکرم و اعلی» و برهانه مذکور فی کتب هذاالشیخ الاشراقی .

فلما کان عجایب‌الترتیبات واقعة فی‌العالم‌الجسمانی من‌النّظم‌البدیع والترتیب المحکم و کذلک فی عالم‌النفوس من‌العجایب‌الرّوحانیّة ولا شکّ انّها فی‌العالم العقلی النوری اشرف و ابدع مما فی هذین العالمین فیجب نظیرها فی ذلک‌العالم .

هذا اقرب‌الوجوه الثلاثة ، الاّ انّ‌الشیخ اجراها فی‌نسب‌الترتیب لا فی‌الذوات

۱- : ای ذو عنایة به .

۲- و هو بالحقیقة الکل والاصل و هی‌الفروع . آ،ق-د،ط والمراد من‌الکلی هوالکلی السعی الاحاطی . قوله: فالحق ان کل نوع حسی . فی‌النسخ‌المعتبرة : نوع جسمی ....

۳- هذه‌المناقشة لا یرد علی الشیخ‌المقتول و قد ذکرنا تفصیل هذاالبحث فی رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسّر له الاّ المماثلة فى‌النسب و حسن‌الترتيب لا فى‌الصّور والحقايق .

ولهذا قال : و اذا سمعت انباذ قلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الأنواع فافهم غرضهم .

ولا تظنّنّ انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسمانىّ او له‌رأس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول : «ان ذاتاً روحانيّةً القت الىّ المعارف فقلت له : من‌انت؟ فقال : انا طباعك‌التامّ» فلا تحمله على انّه مثلنا .

وقال فى موضع آخر : «ثم‌القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانيّة مثال" و لكون‌الشئ ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون لرائحة المسك مثال" و للمسك مثال" آخر بل يقولون : ان كل مايستقل من‌الأنواع الجسمانيّة له امر" يناسبه فى عالم‌القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب‌ الأصنام له هيئآت نورانيّة ، روحانية فى عالم‌النور المحض من‌الأشعّة العقليّة و هيئآت‌المحبّة واللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من‌المعانى فاذا وقع ظلّه فى هذاالعالم يكون صنمه‌المسك مع ريحه‌الطيّبة اوالسكّر مع‌الطعم‌الحلو اوالصورة الأنسانيّة اوالفرسيّة او غيرهما على اختلاف‌اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها على‌التناسب‌الموجود فى‌الأنوار المجردة»

وهذه اغراض هذاالشيخ المتألّه و مقاصده فى هذاالباب .

وفيها مع ما سبق ان‌الرّجلين والجناحين و غيرذلك من‌الأعضاء اذا كانت من اجزاء هويّة‌الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالاً لها سواء اخذت وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين‌الأمرين‌وان لم يشترط من جميع‌الوجوه لكن يلزم ان يقع‌الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من‌الآخر والعرضى بازاءالعرضى وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هى صورته فقط [1] .

١ـ واعلم ان‌الشيخ «قده» ذكر هذه‌المسالة فى‌الحكمة‌الاشراق و شرح مرامه العلامة‌الشيرازى و مصنف

وایضاً ان تلك‌الارباب عنده من حقیقةالنور و ماهیته و هذه‌الاصنام عنده اما برازخ او هیئآت ظلمانیّة وای مناسبة بین‌ماهیّةالنور وبین جواهرالاجسام وهیئاتها الظلمانیّة فانّه غیر قائل بالصور النوعیّة ولا بحقیـقةالوجود المنبث علی جمیع‌ـ الماهیات علی اختلافها کمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف‌الاشیاء ماهیةً منشاؤها اختلاف‌الوجود شدّةً و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً وارتباطاً ولو سلم ان ما ذکره یثبت‌المناسبة والتمثیل فاین‌المماثلة النوعیّة .

وهذا هوالذی قد رامه الاقدمون فیما بین اشخاص الانواع و اربابها ، معـ التفاوت بینهما فی‌الکمال والنقص و مما دلّت علیه تسمیة حکماء الفُرس ربّ کل نوع باسمه حتی ان نبتة المسمّاة بهوم‌التی کانت تدخل فی اوضاع نوامیسهم یقدسون لصاحب نوعها ویسمونه «هوم‌ایزد» و کذالجمیع‌الانواع فانهم‌کانوا یقولون لصاحب صنم‌الماء من‌الملکوت «خرداد» وما للاشجار «مرداد» وما للنار سمّوه«اردیبهشت»

الاشراق‌السادس

فی ذکر ما قاله‌الفیلسوف‌الاکرم فی
باب‌الصُّوَر المفارقة تائیداً وتحقیقاً

المشهور عندالجمهوران رأی‌الفیلسوف مخالف رأی استادیه افلاطُن و سقراط و آغاثاذیمون و غیرهم فی اثبات‌المثل‌العقلیّة حتی انه لما ارادالشیخ ابونصرالفارابی ان یجمع بین‌الرأیین فی مقالته‌المشهورة، اوّل‌المُثُل الی ما فی علم‌الله من‌الصورـ القائمَة بذاته و کاتّه و غیره کالشیخ‌الرئیس و من وافقهما لم یقدروا علی تصحیحـ القول بها بالبرهان اوالکشف ولم ینظروا ایضاً الی کتاب اثولوجیا للمعلم‌الاول حتی

←
هذاالکتاب «قده» قد احکم بنیان کلامه و قرر هذه‌المسالة بوجه لا یرد علیه شیٔ من‌النقوض والاشکالات التی اوردها اتباع‌المشائیة (شرح حکمةالاشراق ط ح۱۳۱۵ ه ق ص ۳۲۸ الی ۳۵۰) .

علـّموا بـكيفيةالاتفاق بينه و بين معلميه ، والاّ فـكلماته ناصـّة على وجودالصور المجردة القائمـّة بذواتها لافى محلٍّ *

واماالرّد الذى يوجد فى كلامه علىالاوايل فهو على مظاهر مذهبهم بناءً على عادتهم فىالرّموز والتجوّزات سيـّماً فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال فىالميمر الرابع [١] منه : «ان من وراء هذاالعالم سماء" و ارض" و بحر و حيوان و نبات و ناس" سماويّون و كلّ من فى هذاالعالم سماوىّ و ليس هناك شىء" ارضىّ البتة» .

وقال فيه[٢] ايضا «انالانسان الحسى انـّما هو صنم للانسانالعقلى والانسانـ العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيـّة" ليس موضعالعين غيرموضعاليـد ولامواضع الاعضاء كلـّها مختلفة لكنـّها كلها فى موضع واحد .

وقال فىالميمر الثامن : «انّالشى[٣] الذى يفعلالناريـّة انـّما هى حيـوة «ما» ناريـّة ، و هىالنارالحقة[٤] فالنار اذنالتى فوق هذهالنار فىالعالم الاعلى هى احرى بانيـكون ناراً، فانكانت ناراًحقـّاً فلا محالةانها حيـّة[٥] و حيوتها ارفع و اشرف منحيوة هذهالنار لأن هذهالنار صنم لتلكالنار. فقد بانوصح انالنارالتى فىالعالمالاعلى هى حيـّة" وانتلكالحيوة هىالقيـّمةبالحيوة على هذهالنار و على هذهالصفة يكونالماء والهواء فانـّهما هناك حيـّان كلاهما فى هذاالعالم الاّ انـّهما فى ذلكالعالم اكثر حياةً لأنّ تلك هىالتى تفيض على هذينالحيوة» .

---

* ــ فى نسخة: «ط و آ»ق بعد قوله: «علموا بكيفيةالاتفاق بينه وبين معلميه»: واماالرد الذى يوجد فى كلامه.... سيما فيما صعب فهمه ....ودقمسلكه....

١ــ كتاب اثولوجيا للشيخاليونانى المطبوع فى حاشية القبسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص٢١٤ و اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وارض و بحر ... الخ

٢ــ الميمرالخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه فى حاشيةالقبسات ص ٢١٩ .

٣ــ اثولوجيا الميمرالثامن ص ٢٤٥ منالقبسات .

٤ــ فىاثولوجيا : وهىالنارالخفيفة .

٥ــ فى نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيواة

وقال فيه ایضاً «ان هذا العالم الحسی کلّه انما هو مثال وصنم" لذلك العالم فان كان هذا العالم حيّاً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تماماً واكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحيواة والقوة والكمال والدوام فان كان هذا العالم تماماً فى غاية التمام فلا محالة ان هناك الأشياء كلها التى ههنا الاّ انّها فيه بنوع اعلى و اشرف كما قلنا مراراً .

فثمّ سماء" ذات حيوة وفيها كواكب" مثل هذه الكواكب التى فى هـذه السماء غير انّها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى ههنا و ذلك انّها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنّها كلها [1] عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعيّة الأرضيّة التى هيهنا و فيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانّها جارية[2] جرياناً حيوانياً و فيها الحيوانات المائيّة كلها و هناك هواء" وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والأشياء التى هناك كلها حيّة" وكيف لايكون حيّة وهى فى عالم الحيوة المحض لايشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى و اشرف من هذه الطّبيعة لأنّها عقليّة ليست حيوانية.

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فى العالم الأعلى حيوان" وسماء" وساير الأشياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الأعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الأشياء ، لأنّه اُبدِع من المُبدِع الأول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لأن الاشياء التى هناك كلّها مملوّة" غنىّ و حيوة كأنّها حيوة تغلى و تفور و جرى حيواة تلك الأشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كلّ طعم و نقول :

۱- فى اثولوجيا : لكنها حية عامرة .

۲- فى اثولوجيا : وانها جارية وما يجرى جرياً حيوانياً... الخ . اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات ص ۲٤۷

انك تجد فی تلك‌الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوةوالشراب وسايرالأشياءذوات‌الطعوم وقواها وسايرالأشياء الطيّبة الروايح و جميع‌الروايح وجميع‌الألوان الواقعة تحت البصر وجميع‌الأشياء الواقعة [1] تحت‌اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت‌السمع ای ـ اللحون كلها و اصناف‌الايقاع و جميع‌الأشياءالواقعة تحت‌الحس .

وهذه كلّها موجودة فی كيفية واحدة مبسوطة علی ما وصفناه لأنّ تلك ـ الكيفيّة حيوانية عقليّة تسع جميع الكيفيات التی وصفناها ولا تضيق عن شیء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها [2] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليحدّه » .

وقال فی‌الميمر [3] العاشر : «ان لكل صورة طبيعيّة فی هذاالعالم فهی ذلك‌العالم الاّ انّها هناك بنوع افضل و اعلی وذلك انّها ههنا متعلقة بالهيولی و هی هناك بلا هيولی و كلّ صورة طبيعيّة ههنا فهی صنم للصورة التی هناك‌الشبيهة بها ، فهناك سماء و ارض و حيوان و هواء وماء و نار فان كان هناك هذه‌الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً» الی غيرذلك من كلماتــه و بياناته و نصوصه و اشاراته فی اثبات‌الصُوَر فانها كثيرة يؤدّی ذكرها الی‌التطويل ، ولولا مخافةالأدب لبعد منهجها عما التّفه اذواق‌الطّلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب‌الأستبصار ولا ينفع لغيره‌التّكرار [4].

۱ـ وجميع‌الاكوان الواقعة تحت‌اللمس .

۲ـ اثولوجيا «معرفةالربوبية» الطبعةالحجرية فی حواشی‌القبسات ط ع ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳ .

۳ـ فی بعض‌النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض‌وينفسد بعضها ..... الخ

٤ـ وقد نقلنا كلمات هذاالفيلسوف فی رسالة الفناها فی‌المثل‌النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

الاشراق السابع

فى تتمّة الشكوك فى اثبات الصور والتفصّى عنها حسبما وجدناها فى مواضع متفرّقة من اثولوجيا والتقطنا منه فلنذكرها منتظمة متلخّصة

الأول : «انّه ان كان فى العالم الاعلى نبات" فكيف هو هناك و ان كان ثمّة نار" و ارض" فكيف هما هناك فانه لايخلوا من ان يكونا هناك اما حيّين و اما ميّتين فان كانا ميّتين مثل ما هيهنا فماالحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحييان هناك » .

فاجاب بقوله: «قلنا : اماالنبات فنقدر ان نقول : انه هناك حىّ و ذلك ان في النبات كلمة" فاعلة محمولة على حيوة فهى اذن لا محالة نفس «ما» واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الأعلى و هو النبات الأول الا ان تلك الكلمة واحدة" كليّة و هذه كثيرة متعلقات" جزئيّة فهو النبات الأول الحق والذى دونه نبات" ثانى و ثالث" لانّه صنم" لذلك النّبات وانما يحيى هذا بما يفيض عليه ذلك من حيوته .

فامّا هذه الأرض فلها ايضاً حيوة" «ما» وكلمة فعالة كما وقعت الاشارة اليه، فان كانت هذه الأرض الحسيّة التى هى صنم" حية فبالحرى ان يكون تلك الأرض العقليّة حية ايضاً وهى الأرض الأولى و ان يكون هذه ارضاً ثانية لها شبيهة بها [1] .

الثانى: لِمَ كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لأنها كريمة فما هناك اكرم جوهراً و اشرف .

١- اثولوجيا المطبوع فى آخر القبسات ١٣١٢ ه ق باب النوادر من الميمر العاشر فى تمامية كل ما فى عالم العقول ص ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤ .

فاجاب : بان‌العلة فی ذلك انّ‌الباری الاول واحد فقط من جمیع‌الجهات و ابدع‌العالم واحداً ایضاً ولم یکن وحدانیّةالمبدِع کواحدانیة المبدَع والا لکانا شیئاً واحداً و هو محال فلا بدّ من ان یکون فی وحدانیةالمبتدع کثرةً لانّه بعد الواحدالحق مطلقا فلا محالة انّه کثیر لانّ‌الکثیر خلاف‌الواحد لان‌الواحد هو التام والکثیر هوالناقص و ان‌کان‌المفضول علیه فی حیّزالکثرة فلا اقلّ من ان یکون اثنین و کلٌّ واحد من ذینك‌الاثنین یتکثر ایضاً علی ما وصفناه و قد یوجد للاثنین الاولین حرکة و سکون و فیهماعقل‌وحیوة غیران‌ذلك‌العقل لیس هو کعقل واحد منفرد لکنه عقل فیه جمیع‌العقول وکلها منه و کل واحد من‌العقول فهو کثیر علی قدر کثرةالعقول و اکثر منها .

فقد بان انه لم‌یکن‌العالم‌الاعلی ذا صورکثیرة وان‌کانت صورالحیوان‌کلهافیه.

الثالث: قد یجوز لجاعل ان یجعل‌الحیوانات‌الکریمة فی‌العالم الکریم فاما الحیوانات‌الدنیّة فلن یجوز ان نقول انّها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «انّ‌الانسان الذی فی‌العالم‌الاسفل لیس کالانسان الذی فی‌العالم‌الاعلی فان کان هذاالانسان لیس مثل ذلك الانسان فلم یکن سایرالحیوانات التی هناك مثل هذه بل تلك اکرم و افضل .

الرابع : ما بال‌الناطق العالی اذا صار هیهنا روّی و فکّر و سایرالحیوانات لا یروی ولا یفکر اذا صار هیهنا و هی کلها عقول .

اجاب : بانّ‌العقل یختلف فانّ‌العقل الذی فی‌الانسان غیرالعقل الذی فی سایر الحیوان فان کان‌العقل فی‌الحیوانات‌العالیة مختلفاً فلا محالة انّ‌الرویّة والفکرة فیها مختلفة وقد تجد فی‌سایرالحیوانات اعمالاً ذهنیّة .

الخامس : ان کانت اعمال‌الحیوانات ذهنیّةً فلم لم یکن اعمالها کلّها بالسواء

وان کان‌النطق علة للروية هيهنا ، فلِـمَ لم‌يکن‌الناس کلّهم سواء" بالرويّة لکن‌روية کل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول اتّماهی لاختلاف حرکات‌الحيوة والعقل فلذلك کانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الاّ انّ بعضها انوَر و اظهَر و اشرف من بعض و ذلك ان من‌العقول ما هو قريب من‌العقول الاُولی فلذلك صار اشدّ نوراً من بعض و منها ماهو ثان و ثالث فلذلك صار بعض‌العقول الّتی هيهنا الهيّة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك‌العقول الشريفة .

واما هناك فکلها ذوعقل فلذلك صار‌الفَـرَسُ عقلاً و عقل‌الفـرس فرس" ولا يمکن ان يکون‌الذی يعقل‌الفرس انما هو عاقل‌الاٴنسان فان ذلك محال فی‌العقول ـ الاُولی .

فالعقل الاٴوّل اذا عقل شيئاً «ما» کان هو وما عـقـَله شيئاً واحداً فالعقل‌الاٴول لايعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعيّة وکانت‌الحيواة الشخصيّـة ليست بعادمة للحيواةالمرسلة فکذاالعقل‌الشخصی ليس بعادم للعقل‌المُرسل .

فاذا کان هذا هـکذا فالعقل‌الکاين فی بعض‌الحيوان ليس هو بعادم للعقل‌الاول وکلُّ جزء من اجزاء العقل هو کل يتجزی بـه عقل فالعقل للشیٴ الذی هو عقَله له هوالاٴشياء کلها بالقوّة[۱] .

فاذا صار بالفعل صار خاصّاً و اخيراً بالفعل و اذا کان اخيراً بالفعل صار فَرَساً او شيئاً آخر من‌الحيوان و کلّما سلکت الحيواة الی اسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً ، و ذلك انّ‌القوی الحيوانيّة کلما سلکت الی اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنی ضعيف فاذا صار ضعيـفاً احتال له العقل الکاين

۱ـ فی نسخة: د،ط و : آ،ق : فالعقل الذی هو عقل له هوالاشياء کلها بالقوة .

فيحدث‌الأعضاء القويّة بدلاً عن‌قوّته كما لبعض‌الحيوان‌اظفار" ولبعضه مخاليب"و لبعضه قرون و لبعضه انياب" على نحو نقصان قوّة الحيوٰة فيه .

السادس : ان كانت قوّة‌النفس تفارق‌الشجرة بعد قطع اصلها فأين يذهب تلك القوّة او تلك‌النفس؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى‌المكان‌الذى لم يفارقه، و هوالعالم‌العقلى و كذلك اذا فسدالجزء‌النفس البهيمى ، تسلك‌النفس‌الّتى كان فيها الى ان‌تأتى العالَم‌العقلى وانّما تأتى ذلك‌العالم لان ذلك‌العالم مكان‌النفس و هوالعقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذاً ليست فى مكان‌ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذاالفيلسوف الأعظم والحمد لواهب العقل والحيوٰة .

المشهد الثالث

في النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

الشاهد الاول :

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول : في قوابل التكوين قد علمت ان وجود الأشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الابداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل،ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح و يتخصص حدوث بعد حدوث ، وهما المادة بامكانها واستعدادها والحركة بتجددها و اعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد المحدثات كلها هو الباري و كل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل في جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهوالفاعل الحقيقى فى انشاء هذهالنّشأة الا انّه شرع فى انشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتبالموجودات فابدع منه اولاً مباديها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت النهاية علىٰ عكسالبداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً كأنّها تدور علىٰ نفسها جسماً مصوّراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل؛ فابتدءالوجود منالعقل وانتهى الىالعاقل وفيما بينهما مَراتب و منازل .

وعلّةالشرف والكمال هىالدّنوّ منالحقّالمتعال ففىالابتداء كل ما تقدم كان اوفَرُ اختصاصاً وفىالانتهاءكل ماتأخرعنالهيولىٰ فهو اقرب الىٰ ان يَجِد من الشرور خلاصاً .

الاشراقالثانى
فىالدّلالة علىالاجسام الاستقسيّة و قَبولهاالتّركيب

لما كانت عنايةالله غير واقعة الىٰ حدٍّ[1] وكانت سلسلةالبسايط منتهيةً فىالنزول الىٰ اقصيها وهىالمادّة الاولىٰ فاقتضت انشاء المركّباتالجزئيّة القابلة للديمومية النوعيّة وابدعت منها نفوساً قابلةً للديموميّةالشخصيه فىالنشأةالثانية[2]

ثم ان وجودالعناصر تحتالفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

۱ــ فى بعضالنسخ: غير واقفة الى حد . فىبعضالنسخ : الاجسامالاسطقسية ....

۲ــ يريد اثباتالنفس بالمقدمتين احديهما انالبسائط منتهية الىالبسايط والثانى عدم وقوفالفيض وعدم تناهيها بدواً و ختماً و فىالاسفار «مبحث النفس ط۱۲۸۲ هـ ق ص۲۰۱» اعلم ان عنايةالبارى جل‌اسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدسعلىٰ ترتيبالاشرف فالاشرف حتى بلغ الىٰ ادنى البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الىٰ حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية فى حدالقوة ....الخ وفىالاسفار حذفجواب لما اما منالناسخ اوالمصنف و يدل عليه عبارة هذاالكتاب ولا يحتاج الىٰ توجيهات طويلةارتكبها المحقق السبزوارى «قده»

ركّبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطّين .

واما المركّبات التامة الطبيعية التى لايتأتى الاّ بقدرةالله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعليّة او انفعالية لا بـدّ لها من حرارةمحلّلة مبدّدةوبرودة جمّاعةمسكّنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل ويبوسة حافظة لما افيد عليها من التّقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادّةالأوصاف والكيفيات ساكنة الطبيعة فى اماكن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتّبة ترتيباً بديعاً منضّدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين فى كيفـيّة واحدة فعليّة او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجودالحركة المستلزمة لـوجودالسّماء المقتضية لوجودالحدود والأطراف والجهات المصحّحة لوجود المستقيمات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الانقلاب والاستحالة فى صورها و كيفياتها لامتناع القول بالكمون والمحبّة والغلبة .

الاشراق الثالث

فى لمّيّة قبول العناصر للتكوين

و كيفيّة هذه الأجسام لقصور جواهرها وخسّة صورها ممايتأتى منها التركيب و قبول الكون بعدالكون و هذا بخلاف اجرام العالية الأوليّة فانها غيرمتأتية للكون الثانى لما لها من صورة كماليّة يمكنها بحسب فطرتها الأولى عبادةالحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة أخرى و فطرة ثانية اذالممكن لم يخلق هباء و عبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيّته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة لكنّها عندانفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضادٌ صورها فی اوایل‌الکیفیات و الاّ فالجسم بجسمیّته قابل للحیوة غیر متعصیّة عنها فلا بدّ لقبولها‌الحیوة من‌الامتزاج الموجب لحصول کیفیة‌المزاج‌المتوسطة بین التّضاد البعیدة عن‌الاطراف‌الموجبة للموت والفساد فیستفید‌المرکّب حیوةً «ما» علی قدر توسّطه و بُعده عن‌الاطراف و قُربه من‌الاجرام‌العالیة الحیّة بالحیوة‌الذاتیّة .

فان لم یمعن فی‌التوسّط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب‌التضاد یقبل[1] من‌العنایة نوعاً ضعیفاً من‌الحیوة کالحیوة‌النباتیّة وذلک بعد ان‌یستوفی درجات‌التراکیب الناقصة من‌الآثار‌العلویة کالسُّحب والادخنة والمطر والثّلج والطّل والصقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات‌المعادن‌کالزّیبق‌والیَشم‌والبلّور والزّاج‌والملح والزّرنیخ والنّوشادُر وما یتولد منها[2] من الاجسام السّبعة المتطرّفة و غیرها کالیَواقیت .

حِکمَةٌ عَرشیّةٌ

ان سَأل سائلٌ ما بال امر‌الباری لم یتوقّف عند حصول هذه‌البسایط کلّها وقد برزت بحصولها سِعَةُ قدرت‌الباری واتّضح لمکانها‌الجود‌الالهی اذ هی نهایة تدبیر‌الامر بل‌اتّجه الامر منه الی احداث المرکّبات الجزئیّة التی لا یستحقُ ولا واحد منها‌الدیمومة الشخصیة بذاته ثم قصاری امرها‌الوصول الی‌الذی هَبِط منه .

فنقول : اولاً ان هذه‌القشور‌الکثیفة وان‌کانت خسیسةً فلیست باشدّ خساسةً من‌العدم‌البَحت .

ثم ان اعادة ترتیب‌الحدوث من‌الحسیات الی‌العقلیات ممن له‌الخلق والامر لیست

۱ـ : قبل من‌العنایة نوعاً ضعیفاً... د،ط ـ آ،ق ۲ـ فی‌بعض‌النسخ: وما یتولد من‌الاجسام ...

باقلٍ خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالسُّوق عن‌العقليات الى‌الحسيات ولا ايضاً فى هذا صعوبة ليست فى ذاك اذا لنا شئ عن افق الابداع و ان تناهى فى الكثافة والاظلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول‌التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

اوَلا ترىٰ انّ‌الارض و ان تمكّنت فى‌الهوىٰ والاستثقال (والاستقلال.خ‌ل) واشتدّت قواها بمبالغ‌الانزال فانّهابتأثيرالشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادّةً للاقوات و طينة للاستحالات ولوكانت بكثافتها ممتنعةالعود الى‌اللّطافة او لقشريّتها مستحيلةالصيرورة مادةً للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة ولما حصل‌النقل فيها من‌القشور الى‌الحبوب المزروعة ومادّة للنبات ومن‌الاقوات الىٰ نطَفِ الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الىٰ ان ينتهى الى‌اللباب المحض والعقل‌الصرف .

الاشراق الرابع
فى تكون‌النّبات والحكمة فيها

لمّا كان مزاج النّبات اقرب الى‌الاعتدال من مزاج‌المعادن فتخطى خُطوةً الىٰ جانب‌القُدس وقد جرت سنةالله تعالىٰ : «انّ مَن قَرُبَ اليه شِبراً ، قَرُبَه ذِراعاً» فافادله خلعة صورة كماليّة يستبقى بها نوعه لعدم احتماله‌الديمومةالشخصيّة لمكان لطافة مادّته فوق‌الجماد .

فانظر كيف تمّم‌الجودالواهب‌الحقّ نقصان‌الديمومة الشخصيّة فى هذاالصّنف باعطاء الديمومة النوعيّة فوفّى قسطه من‌البقاء فاستبقى نوع ما وجَب فساده بقوّة مولّدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدءً لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشّخصى اول مرّة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتّب لهالنامية الموجبة لزيادة فیالأقطار علی[١] نسبة مخفوظ لائقه.

ولما توقّف فعلها علیالتّغذّی جعل لهاالغاذية و جعل للغاذية خوادم من قوی اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء معِدّة اياها لتصرف الغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرف المتصرف ودافعة لما لايقبل المشابهة .

حِكمَة عَرشيّة

اعلم انّالحكماء حيث جعلواالمولّدة والمصوّرة وغيرها قوی للنفس الانسانية والنفس حادثة بعد حدوثالمزاج و تمام صورالأعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس بانّالقول باستناد صوَرالأعضاء الیالمصورة؛[١] قول بحدوثالآلة قبل ذیالآلة و فعلها بنفسها منغير مستعمل اِيّاها ، و هو ممتنع .

فاجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوثالنفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض الفلاسفة .

وتارة بحدوثها قبلالبدن كما هو رأی بعضالمليّين .

و تارة بعدم جعلالمصوّرة من قوی نفسالمولود الحيوانی بل من قوی النفسالنباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأیالبعض .

وتارة بتصييرها من قوی نفسالأمّ .

وشیء من هذهالوجوه لا يسمن ولا يغنی. وهكذااضطرب كلامهم فیانّالجامع لأجزاءالبدن هل هوالحافظ لها املا؟ وفی انه نفسالمولود املا؟

١ـ وقد بينالمصنف العلامة «اعلیالله مقامه» هذاالمبحث فیالاسفار علیالتفصيل التام و قد ذكرجميع الشبهات و اجاب عنها و بسط هذهالمسالة فیالمبدءوالمعاد ايضا (ط گ ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦الی ١٦٩) شرحالهداية ط ١٣١٣ هـ ق گ ص ١٨٣،١٨٤،١٨٥ كتابالاسفار سفرالرابع علمالنفس ١٢٨٢ هـ ق ص٢٥، ٢٧،٦٢

فذهب الامام الرازی الی ان الجامع نفس الابوین ثم انه یبقی ذلک المزاج فی تدبیر نفس الام الی ان یستعد لقبول نفس، ثم انها یصیر بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسایر الاجزاء بطریق ایراد الغذاء.

و نقل عن الشیخ الرئیس لما طالبه بهمنیار بالحجة: علی ان الجامع للعناصر فی بدن الانسان هو الحافظ لها؟ انه قال: کیف ابرهن علی ما لیس.

وبناء هذه الاقوال کلها علی عدم العثور والاطلاع علی کیفیة الحرکات الجوهریة و کیفیة تجدد الصورة علی المادة وتلازمهما و قد مرت الاشارة الی ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلی علة موجبة لمادة غیر الاولی لبقائها و هکذا تسلسلت السواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع فی کل حین غیر الحافظ لان الاول معد محرک حسب تحرکه والثانی موجب ممسک حسب ثباته و بقائه، وهکذا فی کل صور طبیعیة او نفسیة اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التی شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام [1].

فالمقوم من الصورة للمادة غیر المتجدد فیها بوجه و عینه بوجه کما نبهناک علیه مراراً. ثم ان العلامة الطوسی بعد ان زیف قول الشارح القدیم للاشارات بـ: أن تصرف نفس المولود فی المادة التی تصرفت فیها نفس الوالد و تفویض التدبیر من قوة او نفس بعد مدة الی اخری مستحیلة، لان تفویض احد الفاعلین مادة صنعه الی آخر ینوب عنه فی تتمیم فعله انما جاز فی الافاعیل الغیر الطبیعیة بین فاعلین یفعلان بارادة متجددة دون الطبیعیة.

۱- والمحقق الشارح لمقاصد کتاب الاشارات والتنبیهات ذکر هذه المسألة علی وجه لا یرد علیه شیء من الایرادات التی ذکرها المصنف العلامة ولکن المحقق حیث لایقول بالحرکة الذاتیة والتحول فی الجواهر لا یمکنه المصیر الی ما حققه «قده»

اجاب[1] عن اصل الاشكال بـ : انّ مايقتضيه القوانين الحكميّة ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوّتها المولّدة مادّة مستعدة لقبـول قوة من شأنها اعداد المادّة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنيّة ثمّ المنى يتزايد كمالاً فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الافعال النباتيّة و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منهـا مع جميع ما تقدّم الافـعال الحيوانيّة فيتمّ البدن و يتكمّل الى ان يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق و يبقى مدبّرةً الى ان يحمل الاجل[2] .

وقال : فتبين انّ الجامع للاجزاء الغذائيّة الواقعة فى المنيّين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتمّ الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقـول الشيخ : اتّهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الاّ انّه لم يتبيّن عنه ما تحيروا فيه من انّ هذه الافاعيل المترتّبة من الحفظ والتّغذية والتصوير والانماء والاحساس والنّطق اهى كلّها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعدّدة متجدّدة الحـدوث ؟ او هى كلمات فعّالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطّلة عن فعلها الخاصّ مدّة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح-

---

١ـ فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤   ٢ـ ويتكامل الى .... ان يحل الاجل

القديم[1] من : تفويض احدالفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافى الفساد والاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحده لا يفعل فعلين متناقضين فيها .

واما ما ذكر الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحيوة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع فى حفظ الحيوة مادامت الرطوبات زايدة فى بدن الحى ضار ما دامت ناقصة ففعلها شىء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة فى مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ فى الحكمة يعرف : ان الافاعيل الطبيعية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولايتوجه شئ من الحركات الطبيعية نحو شئ مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الاتم .

فالتحقيق فى هذا المقام يتوقف على ما لوحنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهرى الاتصالى حسب ما يقتضيه البراهين [2] .

الاشراق الخامس

فى تكون الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهى النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعم الارضيات هى: «كمال اول لجسم طبيعى

۱ـ الشارح المقدم .... د،ط . فى نسخة : فكيف انجز تكامل .....

۲ـ فى اكثر النسخ : و هذه النفس و قويها بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلى ذى حيوة بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود و غيره لأنه عبارة عما يتم به النوع و هو وان كان من باب المضاف الا انه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية و هى اضافة خاصة .

واحترز بالأول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الأفاعيل واللوازم و بالطبيعى عن الكمال للجسم الصناعى و بالآلى عن صور العناصر و المعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى ـ حيوة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى و الكواكب والأفلاك الجزئية كالجوارح و التداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس .

واما عند الذاهبين الى ان لكل كرة من الفلكيات نفساً عليحده فلا حاجة الى هذا التقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوة» .

و زادوا فى الحيوانات الأرضية قولهم : «من شأنه ان يحس و يحرك» .

وهذه النفس وقواها[١] بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محركة والمحركة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هى الشوقية المذعنة لمدركات الخيال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الأدراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١ــ وقد ذكر المصنف العلامة «قده» هذا البحث مفصلا فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص٢٤، ٢٥، ٢٦) والمبدء والمعاد ص١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وساير تصانيفه فليرجع الى شرح الهدايه طك ١٣١٣ هـ ق ١٨٣ الى ١٨٥

اوالنافع طلباً للذة و غضبيّة حاملة على دفـع و هـَرَب من الضــارّ طلباً للانتقام و تخدمها قوّة منبثة فی الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تـَبصِرَة

فللحركات الاختيارية مباد مترتّبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او مافوقهما . ثـّم القوة الشوقيّة ومابعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى يسمّى بالارادة اوالكراهـة .

اِستِنارَة عَرشيّة ١

الحركات الطّبيعيّة كالحركات الاختياريّة الحيوانية فی ان لها مبادمترتّبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس٢ والتدبيـــر و ادناها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكلّ بقضاء الله والتقدير وقد تبيّن هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها انّ فی الحيوان ارادة متفنّنة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركّبه من العناصر المتضادّة و ارادة غيـــره على نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركّباً ذاقوی متعدّدة الاّ ان للجميع مَذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الی الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عِنايَة الهيّة

الحكمة فی وجود هذه القوی من لدن الطَفـها الی اكـدرها اما فی الحيوان

١ـ فی بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و فی بعض: استنارة مشرقية .

٢ـ و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعي و اما في الانسان فهذه المحافظة مع ما يتوسّل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقي والكمال الابدي بحَسَب العلم والعمل .

فالعناية الأزليّة جعلت في جبلّة الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو نفوسَها الى الأكل والشرب ليخلف بَدَلاً عما يتحلّل ساعةً فساعةً من البدن الدايم التحلّل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزيّة الحاصلة فيه من نار الطّبيعة وجعلت لنفوسها ايضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضيّة لابدانها لتحرض[1] النفوس على حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم.

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

قد ورد في الكتاب الالهي في اهل النّشأة الآخرة «لهم رزقَهم فيها بُكرةً[2] و عشيّاً» و هو رزق خاصٌ في وقت معلوم وهذا لاينافي قوله: «اُكلُها[3] دائمٌ» كما هو معلوم عند الطبيعيّين من ان الانسان اذا اَكل الطّعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء ولا اَكل على الحقيقة و انما هو كالجابي الجامع للمال في خزائنه و هي المعدة فاذا اختزنت مافيها و رفعت يده فحينئذ يتولّيها الطبيعة بالتدبير و تُحيلها من حال الى حال و تغذّي البدن بها في كلّ نفس ، فهو لايزال في غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت الحكمة في ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرّك[4] بالطبع الجابي الى تحصيل ما يملأها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغَذاء في كلّ نفس دنياً و آخِرةً .

١ـ : لتحريض النفوس آ،ق ـ ل،ن ٢ـ : سورة مريم ، ١٩، آية٦٣ لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً

٣ـ: سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الأنهار..اكلها دائم .....

٤ـ حرك الطبع الجابى، آ،ق ـ ا،س ـ م،ن

وكذلك اهل النار وصفهم الله بالاكل والشرب على هذا الحد، الا انها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشيء المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه .

بخلاف اهل النار فانهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر [۱] .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الآخر بالغضب «رحمة من الله على عباده» و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخيران الطف هذه الحواس [۲] كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل .

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ فى القانون : ان هاتين القوتين لا لذة لهما فى محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقى [۳] .

۱- هذا غير مناف لما يذكره فى اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيره وخروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

۲- كادتا ان تكون. د،ط ــ خ،ل   ۳ــ فى بعض النسخ وكذلك فى النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة فى محسوسهما ....

فعَجَزت عن دركه شُرّاح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جَرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيءٍ يطمئنّ به القلب [١] .

وفيما قسَم لنا من الملكوت انّ الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه اولى مرتبة الحيوانية التى لايخلو منها حيوانٌ كما لا يخلو حيوانٌ من قوّة اللمس لأنّ المُدرِك من كل شيء والشاعر من كل حيٍّ قوّةٌ من باب مايدركه و آلة من جنس مايشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوانٌ ولأدنى الحيوانات اولاً و بالذات انّما هما من مدركات قوّة اللمس لأنّها يتقوم بها بدنه .

ثمّ مُدرَكات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذّى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيّتين فى الملايمة والمنافرة مُدركات الشامة حيث يتغذّى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخاريّة .

واما مُدرَكات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركّباً من الأصوات ولا من الأضواء ولا الالوان ولا شك فى انّ آلات الحسّاسة جسم حيوانى واللّذة هى ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس اوالمذوق اوالمشموم لاالأصوات والأنوار بل هى ملايمة للنّفس التى

١ـ ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ فى القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ١٣١٣ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ١٢٨٢ هـ ق بحث الكيفيات و منها الألم واللذت ص ١٧٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرية ص١٩٣، ٩٤، ١٩٥ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس «كتاب الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٥٢،٤٥٣» بقوله : ان الحواس منها مالا لذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم و منها ما يتلذ (يلتذ) و يتألم بتوسط المحسوسات ...... واشكل عنيه الامام فى كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحى و رد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون واظهر اغلاط الامام الرازى الغير المرضى والشارح المسيحى .

هى من عالَم النور كما سيَجىء وقس عليها حال الأَلَم .

ومما يؤكّدُ ما ذكرنا انّ جنس الحيوان مدّة مديدة فى الموضع المظلم الخالى عن الصوت لايوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم ايّاماً قلائل والشمّ ضرب من الطّعم قد يصير بدلاً منه فى بعض الحيوان احياناً و فى الجنّ دائماً .

الاشراق السابع
فى الأشارة الى المَدارك الباطنَة

و هى: خمسَة لكنها ثلاثة اقسام مُدرِك و حافظ و متصرِّف .

والقسم الأول اما مُدرِك للصّوَر و اما مُدرِك للمعانى و كذا الثانى [1] امّا حافظ للصّوَر و اما حافظ للمعانى .

فمُدرك الصّوَر يسمّىٰ بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هى قوّة متعلقة بمقدّم التجويف الأول من الدّماغ ولولاها ما يُمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعةً كهذا السُكّر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النّقطة الجوّالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطّاً مستقيما لأن المشاهدة بالبصر ليست الاّ للمقابل وما قابل منهما الاّ نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصوِّرة تعلّقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مَثَلُ المحسوسات و يبقى فيها و ان غابت مؤدّاها عن الحواس غيبة طويلة [2] فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى الحقّ فيها .

١- فى نسخة د،ط و آ،ق و كذا جميع النسخ التى رأينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعانى و كذا الثانى» و ليس فى هذه النسخ بعد :كذا الثانى . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانى وليس بلازم كما لايخفى . وفى نسخة د،ط : اما مدرك للصورة .

٢- ليس فى النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت موادها عن الحواس «غيبة طويلة» .

وقيل فى تغايرهاتين القوتين : ان قوّةالقبول غير قوةالحفظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل وهما مقولتان[١] فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعانى والاحكام الجزئيّة فمنه الوهم الرّئيس للقوى الادراكيّة كالشوقية للقوى التحريكيّة و اخصّ مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ و منه القوةالذاكرة والمسترجعة و هى قوة فى آخر تجاويف الدّماغ تحفظ مايدركه الوهم او يذعنه نسبتها اليه المصوّرة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللّوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعانى كذلك او تركيب احَد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ؛ سمّيت متخيّلة فى الحسيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاها فى العقليات و موضعها فى التجويف الاوسط عند الدّودة .

ولكل من هذه القوى والآلات روح يختصّ بها و هو جِرم حارّ لطيف حادث عن صفوالاخلاط الاربعة شبيهة فى الصّفاء واللّطافة بالفلك الخالى عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا فى مراتب العود كهَو فى مراتب البدو ولهذا يحتمل[٢] القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنّفوس .

تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتباريّة لتركيب الذّكر من فعل قوّتين ادراك لاحق و حفظ سابق و كذاالمسترجعة لتركّب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرّف بالمراجعة الى الخزانة فى تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١ــ ليس فى النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .

٢ــ وهذا مما يحمل القوى المدركة.... د،ط

ظنّ و انما يهدى الناس الى اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرّق الآفة الى آلتها والدليل على تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال[1] فى الشفا : «يشبه ان يكون القوة الوهميّة[2] هى بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة فيكون مفكّرة بما يعمل فى الصّور والمعانى و متذكرة بما ينتهى اليه عملها . انتهى» .

واخطأ من ظنّ من الناظرين فى كلامه [3] انه متردّد فى امر القوىٰ ولم يفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على هذه القوى و هى : جنوده و خدمه .

حكمة مشرقيّة

و فى المقام سرّ آخر لوّحنا اليه فيما سبق من كيفيّة نسبة كلّ عال الى سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليّة من عالم آخر اعلى من هذا العالم ، فلها نحو من ـ الاتّحاد بقواها ، و ان كانت بدنيّة و ذلك لا ينافى تقدّسها عن المواد بالكلّيّة بحسب

١ـ وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس طگ ص ٥٢، ٥٣ . شرح الهدايه طگ ص٢٠٢ الى ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١

٢ـ قال فى كتاب القانون ايضاً : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣ـ طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ط ص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس طبيعيات الشفاء : «يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة و هى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيلة ومتذكرة» فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان متردداً فى امر القوى والحق ان كلام الشيخ فى هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسى و مصنف هذا الكتاب ـ آ، ش . الجزء الثانى شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٤٧،٣٤٨،٣٤٩

وجودهاالمفارقى الذى هو غيب غيوبها ، فلها تارةً تفرّد بذاتها و غناء عما سوىٰ بارئها ، و لها ايضاً نزول الىٰ درجةالقوى والآلات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدها كمالاً .

فمن شبّهها كاتباع جالينوس فما عرَفها و من جرّدها بالكلّية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العَوراء كالرهبّابين المعطّلين لها عن عالم‌التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقّق من له عين صحيحة لها مَجمع النّورين فلا يعطّل بصيرته عن ادراكِ النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

حِكمةٌ عَرشيّةٌ

النّفس ليست بجِرم ؛ لأنّ الأجرام كلها متساوية فى‌الجِرميّة ، فلو كانت النفس جِرماً لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس‌الكيفيات الأربع ؛ لكان صدور افاعيل‌الحيوة عنها قبل انكسار سَورتها اولىٰ ، اذليس فيه الاّ توسّط مقتضيات البسائط و كيف يكون‌النفس مزاجاً و يحفظ بهاالمزاج فى المتضادّات المتداعية للانفكاك و هى‌التى تَجبرها للالتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن‌التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عنداللمس الى‌الضد فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علمت ان ذاتها باقية التّهمّم الا فى‌الحيوان الذى لم يكن بقاء ذاته معلوماً [1] .

١ـ ومراده من‌الحيوان الذى ليس بقاء ذاته معلوماً هوالحيوان الذى لم يبلغ درجة تجردالخيالى كالخراطين بناءاً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اوردعليه بعض‌الفضلاء كيف و هو «ره» قد بسطالقول فى اثبات تجردالحيوانات تجرداً برزخياً لا عقلياً و انذهب الى اثباته بعض ائمةالكشف والله اعلم .

حِكمَة" مَشرقيَّة"

قد الهمنيالله بفضله و انعامه برهاناً مشرقيّاً علىتجرُّدالنفسالحيوانيّةالمتخيلة عنالمواد و عوارضها بانّها ذات قوّة تدركالأشباح والصورالمثاليّة فانها ليست من ذواتالأوضاع التى قبلتالأشارةالحسيّةاصلاً، فهيليست فيهذاالعالم بلفى عالَم آخر فموضوعهاالذى قامت به كذلك اذ كلُ جسم وجسمانىٌ فهومنذواتالأوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فيالوضع و قبـولالأشارة الحسيّة فلو كانت قوّةالخيال حالّةً فى مادّة من مواد هذاالعالملكانتالصورالقائمة بهاقابلة للاشارة الحسيّة بوجه «ما» وبطلانالتالى يستلزم بطلانالمقدّم والملازمة بيّنة" .

واما تعيين موضع من مواضعالبدن للادراكالباطنى فهو بمجرّد جهةالمناسبة والأعداد فانالتحريكاتالبدنيّة مما يهيّئُالنّفس للعبور من هذاالعالم الى عالَم آخــر [١] .

وهم" و اِزاحَة"

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذهالصُوَر الىالنفس نسبةالفعل الى الفاعل لا نسبةَ الحال الىالمحلّ كما سبق فى مباحثالوجود الذهنى .

لكنا ندفعه : بانالجسم و قواه لايفعل الا فيما له وضع بالقـياس الى مادّتها والصور التى يـُدرِكها القوّةالخياليّة ليست كذلك و كما ان فاعلالاجسامالطبيعيّة و مقوّماتها لا يمكن ان يكون متعلّقالوجود بهذهالأجسام كما بُيّن ، كذلك مبدء صورهاالمنتزعة عنالمواد يجب انلا يكون مادّياً فآمن بوجود عالم آخـر واغتنم و

١ـ فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محلالقوىالمدركة للحيوان .

سينفعك هذا انشاءالله [1]

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّة من: «نارالله الموقِدة التى تطّلع [2] على الأفئدة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نُفِخ فىالصّور المستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتيّة نفسانيّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقّيها الىمقام الرّوح يصير نارها نوراً محضاً لاظلمة فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطّبيعة يصير نورها «ناراً [الله المؤصدة] موصدة فى عَمَد مُمَدَّدة» [3] .

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النّفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة اخرى تَشعِلها ، فوجودالنفس و بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساطالفيض عن مهبّ رياح الوجود و كذا زوالها و فنائها و تحت هذا سِرٌ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الأقدمين «انّ النفس نـارٌ» او «شَرَرٌ» او «هَواءٌ» لا يجب ان يحمل على التجوّز فى اللفظ و كذاالحال فيما صدر [4] عن صاحب

۱ــ فيمباحث المعادالجسمانى على طريقةالحقه لاالطريقة التى بنى عليهاالشيخ الاشراق اثبات معاد الجسمانى و حشر الاجساد

۲ــ سورة ۱۰٤ آية ۷،۶

۳ــ سورة ۱۰٤ آية ۹،۸

٤ــ اعلم انالشيخ طاب ثرى ، نقل الاقوال الواردة فىالنفس و زيفها والمصنف اول هذه الاقوال .

شـــريعتنا [1] .

الاشراق الثامن

في تكوّن الإنسان و قوى نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجـاً قريباً من الإعتدال جداً وسلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختَصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتيّة والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الإستعداد و توسّطت غاية التوسّط الممكن من تضادّ الأطراف ، فاعتدلت و تشبّهت فى اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التّضاد بالسبع الشّداد [2] الخـالية عن الأضداد استعدّت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى فقبلت من التأثير الإلهى ما قبله الجِرم السماوىّ والعرش الرّحمانى من قوّة روحانية مُدركة للكليات والجزئيات ، متصرّفة فى المعانى والصّور .

فهى فى الإنسان : كمال اول لجسم طبيعىّ آلىّ ذى حيـــوة بالقوّة من جهة ما يدرك الأمور الكليّة و يفعل الأعمال الفكريّة ، فلها باعتبار مايخصّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان : علاّمة وعمّالـــة فبـــالأولى : تـــدرك التصورات والتّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يُدرك و يسمى بالعقل النظرى .

و بالثانية يستنبط الصناعات الإنسانيّة ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

۱- وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طك ص٦٥

۲- هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الأوصياء المحققين على (ع) قد نقل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ،فقال: صور عارية عن المواد حالية عن القوة والاستعداد .... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ...... الخ . فى نسخة : العادم ....

و يسمّى بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والرويّة فى الأفعال و الصنايع مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجربزة والبلاهــة .

والمتوسّط بينهما المسمى «بالحكمة» وهى من الأخلاق لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين العمليّة والنّظرية لأنها و خصوصاً الأخيرة منها كلّما كانت اكثر كانت افضل .

وهذه القوّة خادمة للنظريّة مستخدمة[۱] بها فى كثير من الأمور و يكون الرأى الكلى عند النّظرى والرأى الجزئى عند العملى المُعَدّ نحو المعمول .

حكمة مشرقيّة

النفس عند بلوغها الى كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والأفكار يصير قوّتاها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى ماتحتها واحد .

تبصرة

انّ للانسان من بين الكائنات خواصّ ولوازمّ عجيبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعانى المجردة من الموادّ كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات العقليّة من المعلومات بالفكر والرويّة .

ثمّ ان له تصرّفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كليّة .

والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الاّ بضم آراء جزئيّة ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى اُخرى فى افعالها البدنيّة من الحركات الأختياريّة .

۱ــ مستمدة بها كذا وجدنا فى بعض النسخ المقروة على الاساتيد .

اوليها الشوقيّة الباعثة و اخيرتها الفاعلة المحرّكة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمدّ فى الابتداء من القوّة المتصرّفة فى الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمدّ من التى بعدها فى صغريات القياس والنتيجة الجزئيّة.

فللنفس فى ذاتها قوّتان : نظريّة و عمليّة كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشرّ و هى للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدّة و ضعف فى الفعليات و رأى و ظنّ فى العقليات والعقل العملى يحتاج فى افعاله كلّها الى البدن ههنا الا نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهى فى مقام اخرى .

واما النّظرى فله حاجة اليه و الى العملى ابتداءً لا دائماً بلى قد يكتفى بذاته ههنا كما فى النشأة الآخرة ان كان الانسان من صنف[1] الاعالى والمقرّبين .

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصوّراته العقل العملى وبه يكون سعادته فى الآخرة لما سنبيّن : ان الجنّة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الاخرويّة منبعثة من تصوّرات النفس الجزئيّة و شهواتها كما اشير اليه فى قوله تعالى :

«و لكم فيها[2] ما تدّعون» وقوله: «فيها ما تشتهى الانفس[3] و تلذّ الاعين»

وان كان من اهل الشّقاوة فالقياس هكذا فى كون العملى منشأ للتعذّب بما يخرجه و يكتسب بيده «من حميم و تصلية[4] جحيم» فجوهر النّفس مستعدّ لان يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

١ـ من صف الاعالى . د،ط

٢ـ سورة ٤١، آية ٣٢

٣ـ سورة ٤٣، آية ٧١

٤ـ سورة ٥٦، آية ٩٤،٩٥ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظّلمات بالعقل العَملى انشاء الله و لكلٍّ منهُما مراتب اربع .

الاشراق التاسع

فى اولى مراتب العقل النّظرىّ .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهيولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلىّ بالقوّة كما ان للهيولى الاولى وجود حسىّ بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهيولى [1] ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لأنّها قوّة محضة .

حِكمَةٌ عرشيّة

ولعلّك [2] تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الإنسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الإنسان لاختلاف الفِطَر والنشئآت و كلامنا فى مبدء نشو الإنسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّةٌ بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالأشياء عين وجود ذاته و وجود الأشياء لذاته ، لأن وجوده

١ـ وهذا من اقوى الأدلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلا تاما بالفعل و منشأ تحولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها به هى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقره ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢ـ : او لعلك تقول .... د،ط

وجود عقلیّ والحاصل للأمرالعقلی لا یکون الاّ امراً عقلیّاً فمتی[1] کان وجوده بالقوة کان معقولة ایضاً بالقوّة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته فی ابتداء النشأة قوّة علم بالذات و بالغیر و کلّما کانت القوّة العاقلة اشدّ فعلیّة کانت معقولاتها اشدّ تحصّلاً و اقوی وجوداً و کلّما کانت اضعف تجوهراً کانت هی اضعف واخفی وکما ان النفس مادامت حاسّةً یکون مدرکاتها اموراً محسوسةً و مادامت متخیّله او متوهّمةً یکون هی متخیّلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلّقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، کانت معقولاتها معقولات بالقوّة کالصور الخیالیّة المخزونة من ـ الانسان والحیوان والفلك وغیرها مما لاینفكّ فی وجوده الخارجی عن العوارض ـ المادیّة فی آلة الخیال مع امکان تجرّدها فی اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلیّاً کالصور المفارقة الافلاطونیّة فکذا القوّة العاقله قبل صیرورتها عقلاً بالفعل هی مخالطة بالمادة البدنیّة بل هی صورتها الحسیّة و مبدء قواها البدنیّة ولها استعداد الوجود العقلی بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن القوی المنفعلة التی شأنها[1] ـ التحریك القسّوی[1] والفعل التجدّدی الانفعالی ؛ فحال العاقل والمعقول فی جمیع ـ الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوّة کانت معقولاً بالقوّة و معقولاتها معقولات بالقوّة و اذا صارت بالفعل صارت هی ایضاً کلّها بالفعل؛ فعلم النفس بذاتها فی بدو الفطرة من باب القوّة والاستعداد ، ثم من باب التخیّل والتوهّم کسایر الحیوانات فی ادراك ذواتها ، واکثر النفوس الانسانیّة لا یتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلیّاً بالفعل فانّما یقع فی قلیل من الآدمیّین بعد بلوغه مرتبة الکمال العلمی المختصّ بالحکماء الرّاسخین .

۱ـ شأنها التحریك التحرکی ..... د،ط .

حِكمَةٌ مشرقيَّة

فالنفس الانسانيَّة فى اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات فى الكمال الحسى وبداية عالم الرّوحانيَّات فى الكمال العقلى .

واليه الاشارة القرآنيَّة فى قوله تعالى[1] : فَضرب بينهم بسورٍ له بابٌ باطِنه فيه الرحمة و ظاهِرُه من قِبَله العذاب» .

فان النفس باب الله الذى امَر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرَّم و عرشه الاعظم فقال : «فأتوا البيوت [2] من ابوابها» وبالجملَة فهى صورة كل قوة فى هذا العالم ومادَّة كلّ صورة فى عالم آخر ، فهى مَجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الى ذاتها فى هذا العالم وجَدتَها مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانيَّة والنباتية والجمادية فاتّها من آثارها و لوازمها فى هذا العالم و اذا نظرت اليها فى العالم العقلى عالم العقلى وجدتها قوةً صرفة لاصورة لها عند سكّان عالَم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البَذر الى الثَمَرة فان البذر بذرٌ بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

فى العقل بالمَلِكَة .

وقد اشرنا الى انّ العقل الهيولانى عالم عقلىٌّ بالقوَّة من شأنه ان يكون فيه ماهيَّة كلّ موجود و صورته من غير تعسّر و تأبٍّ من قبله او امتناع فان عسر عليه شىء فاما لانه فى نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهيولى

١ــ سورة ٥٧ ، آية ١٣

٢ــ سورة ٢، آية ١٨٥

والحركة والزمان والعدد واللانهاية .

واما لانّه شديدالوجود قوياً فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيوم تعالى و مجاوريه من الانيّات العقلية فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النوريّة فيوشك انّها اذا تجرّدت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوّة الى الفعل بسطوع نور الحق فاذا حصل فى القوّة العقليّة هذا الشئ الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهو الشعاع العقلى .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوّة و كانت محفوظة فى خزانة المتخيّلة هى اوايل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من الاوّليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات و غيرها مثل : الكل اعظم من الجزء والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .

وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمّل و رويّة فيها وتشوّق الى الاستنباطات و تروّع [1] الى بعض مالم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لانّه كمال اول للعاقلة من حيث هى بالقوّة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدّى الى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوّة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الاشراق الحادى عشر
فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقيّة التى يصير بها الانسان حيّاً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى مادّة و ذلك لصيرورته من جملة ـ

١ـ و نزوع الى بعض ما ..... د،ط

الأشياء البريّة عن المواد والامكانات باقياً ابدالآبدين .

وانّما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال اراديّة و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين [1] والحدود و هذا فعله الارادي في هذاالباب .

واما فيضان النورالعقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظريّة كحال حصول الاوايل على سبيل اللزوم بلااكتساب

فمراتب الانسان بحسب هذاالاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالأول عقل" بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سمّى بالفعل لأنّ للنفس ان يشاهدالمعقولات المكتسبة متى شائت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتّصالها به كرّة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتّصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شئ له كالأصل .

الاشراق الثانى عشر
فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدء الفعال و سمّى به لاستفادة النفس اياها ممافوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما انّ العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١ـ و خصوصيات البراهين ، ق، ١ ، د،ط

القصوى في ايجاد هذاالعالم الكونى و مكوّناته الحسيّة هى خلقة الانسان و غاية خلقه الانسان مرتبه العقل‌المستفادای : مشاهدة المعقولات والاتّصال بالملاء الاعلى .

واما خلقة سايرالاكوان من‌النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه ايّاها ، و لئلاّ يهمل فضالةالمواد ۱ التى خلق هو من صفوها ، فالعناية الالهيّة اقتضت ان لا يفوت حقّ من‌الحقوق بل يصيب كلّ مخلوق من‌السعادة قدراً به يليق .

الاشراق‌الثالث عشر

فى مراتب‌القوّة العمليّة .

وهى ايضاً بحسب‌الاستكمال منحصرة فى اربع .

الاولى : تهذيب‌الظاهر باستعمال النّواميس الالهيّة والشرايع النبوية .

والثانية : تهذيب‌الباطن و تطهيرالقلب عن الملكات و الاخلاق الرّديّة الظّلمانيّة .

والثالثة : تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصرالنظر على ملاحظة الرّبّ الاوّل و كبريائه .

و هى نهايةالسّير الى‌الله على صراط‌النفس و بعد هذه‌المراتب منازل ومراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكهاالانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه‌الانسان الاّ بالمشاهدة والحضور لقصورالتعبير عن بيان مالا يفهم الاّ بالنور

۱- فضائل‌المواد التى .... د،ط

فان للكاملين بعدالمسافرة الى‌الله ووصولهم ، اسفارا [٢] اخرى[١] بعضها فى‌الحق و بعضها من‌الحق لكن بالحق[١] و قوة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى[١] و انوارالمشاعر وان كانت هى ايضاً بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين‌الحالين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ماقبلها و مابعدها بحسب‌التصور و لنشرع فى اثبات انيتها .

الشاهدالثانى

فى انية‌النفس و احوالها والاشارة الى[١] مافوقها و مابين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

الاشراق‌الاول :

فى اثبات القوة العاقلة للانسان . ٥٨

ان فى‌الانسان قوة روحانية تجرد صورة‌الماهية‌الكلية عن‌المواد وقشورها كما تجرد القوة الغاذية من‌الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اكدرها فى‌اربع مراتب من‌الهضم و كل ادراك ونيل فبضرب من‌التجريد الا ان‌الحس تجرد الصوره عن‌الماده بشرط حضورالماده ، والخيال تجردها عنها و عن بعض غواشيها والوهم يجردها عن‌الكل مع اضافة «ما» الى‌المادة ، والعقل ينالها مطلقة ، فيفعل

٢ـ لان‌الكمل من اهل‌الله بعد رفع‌الحجب‌النورانية والظلمانية والفناء فى‌الحق‌الاول يصير وجودهم وجوداً حقانياً والوجودالحقانى يكون سيره و سلوكه سيراً وسلوكا الهيا كما حققناه فى بيان‌الاسفارالعقلية .

العاقلة فى المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادّة و كلّ قوّة جسمانية لا يفعل شيئاً الاّ بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورةً متخصّصة بوضع وجهة وكمّ فلم يكن مطلقة كليّةً محمولة على[1] اعداد كثيرة بل محسوسة جزئيّة فكل قوّة تعقل امراً كلياً فهى مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوّة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها فى الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه[1] الامور فى النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشئ منها فى الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللاّنهاية مما استحال ان يكون له صورة فى المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلى و معلومٌ انّ كلّ ما فى الجسم فهو منقسم .

اِشكالٌ و انحِلالٌ عرشىٌّ

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوّة لانّها كوجود الجسم عبارةٌ عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوّة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهى لا محالة مجرّدةٌ .

بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الاّ واحداً مستحيل القسمة الى شئ و شئ ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوّة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شئ دون شئ .

۱- ولوجود مثل هذه الامور فى النفس ... د،ط

واوردالشيخ السهروردی [١] علی هذا بـ : أنّ وحدة الجسم إن وُجدت فی الأعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق فی كل من اجزائه الوهميّة شیء من الوحدة او كلّها اَوَلا يتحقّق اصلاً .

ففی الأول يلزم كون الوحدة الخارجيّة ذات جزء وهمیٍّ فلا يكون وحدة .

وفی الثانی كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان تَوهّم القسمة فيــه .

وفی الثالث خُلُوّ الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة فی العين.

فنقول اولا : انه منقوض بوجودها له فی الوَهم .

وثانياً : ان المتصل لا جزءَ له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة، انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نــوعه و نسبة الجزئية اليها علی المسامحة والتّشبــيه .

حُجّة اُخریٰ

انّ فی الانسان قوة ذات تُجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها اما لذاتها او لما اُخِذَت منه او من جهة الآخذ .

والأوّل يوجب الاتّفاق فما كان شیء منها يقترنه هذه اللّواحق فی العين لأنّ ما بالذات لا يتخلّف .

والثانی يكون تناقضاً فبقی الأخير فلَم يكن هذا الوجود له وجودُ امر فی جسم او جسمانیّ .

٢ـ فی الحكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٤٠

الاشراق الثانی

فی ان النفس الانسانیة جوهر قائم بذاته .

ان ادراك الشیء لماكان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته یجب ان یكون مفارقاً عن المحل ، اذ لو كان فی محل لكان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل لمحله لان وجودالحال لا یكون الا للمحل «هذا خلف» .

ثم انا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذلیس نفس وجودنا فهو كادراكنا سایرالاشیاء المدركة من خارج .

بحث فیه تحصیل عرشی

قیل فما سبب الشك فی جوهریةالنفس مع حضور ذاتها .

فیجاب فی المشهور : ان ذلك بناء على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهریة .

قلنا : فما تقول فی حق الواقف على هذه الاصطلاحات كجالینوس و اصحابه ؟.

فالوجه ان یقال معنی الجوهر الذی یثبتونه جنساً للانواع الجوهریة لیس بجزء لوجوداتها كما مر بل لماهیاتها الكلیة واذا علم بالشهود الحضوری وجود شیء من الجواهر امكن الشك فی كون هذاالمفهوم اهو داخل فی ماهیته او خارج وكون الذاتی بین الثبوت مقتضاه لیس الا عدم التردد فی ثبوت مفهومها لمفهوم ماهیة الذات وحدها لا لوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوالله [1] فانسیهم» توقفوا فی جوهریة النفس مع عدم غیبتهم عن انفسهم لان مفهوم الجوهر صورة ذهنیة و كل صورة ذهنیه یحتمل ـ

١ـ سورة ٥٩، آیة ١٩

الشركة بين كثيرين و وجود كلّ نفس هو ما يشير اليه كل احد بـ : «انا» فما يشار اليه بـ : أنا غير مايشار اليه بهو، فى الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر .

حجّة أخرى

انت لاتغيب عن ذاتك فى جميع اوقاتك حتى فى حالتى النّوم والسكر وتغيب أحياناً عن أعضائك كلاً او كل واحد فى وقت فانت وراء الجميع .

حجّة أخرى[1]

لو فرضتك فى اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن فى هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمِل الحسّ فى شئ اصلاً وجدتك فاقداً لكل شئ الاّ ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردّ بانّه ترك فعل والأولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شئ قبله لا بسببه .

حجّة أخرى

بدنك و اعضائك دائم الذّوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة[2] على التحليل

١ـ واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ فى الشفاء «الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص٢٦٣» و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك ...... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها ....» .

٢ـ : لعكوف الحرارة الغريزية .... د،ط .

والتنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا ببدنك .

حكمة عرشية

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلل دائماً او فى عضو متغذ متحلل لكان كل عام بل كل اسبوع فرساً جديداً ، والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته [1] وغيرهم من الحكماء تارة انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارة اثبتوا للجميع نفساً عقلانية و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره فى ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستذعن ان للحيوانات شركة فى نفس متخيلة مجردة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا! فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان مما له قوة باطنية تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصة بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن [2] .

١- مثل بهمنيار و زيله فانهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لايغنى عن الحق شيئاً لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجردالبرزخى تفصيل ادلة التى اقيمت على تجردالنفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣)

٢- لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلا لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث

فی کَون محل ّالحکمة قو ّة" مجر ّدة

ان کل صفة او صورة حصلت فی‌الجسم بسبب فـاذا زالت عنه و بقی فارغاً عنها یحتاج فی استحصالها الی' استیناف سبب او سببیّة من غیر ان یکون مکتفیاً بذاته اذ لیس هذا من شأن‌الجسم ومن شأن‌النّفس فی الصُّور العقلیّة ان قد یصیر بعـد استحصالها من معلّم او فکر مکتفیة بذاته فی استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان‌یکون جرمیة فهی روحانیّة" .

وایضاً : ان کل جوهر ماد ّی ٍ لا یمکن ان یتزاحم علیها صورکثیرة فوق واحدة، والعلوم کلها لا یجتمع فی دفتر واحد، وامّاالنفس فهی لوح یجتمع فیه علوم شتّی' و صنایع َتتری' و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتذعن انها دفتر روحانی ولوح ملَکوتی لا یتراکم فیه‌الصور کما یتراکم فی‌الهیــولی‌الجسمانیة و ربما تزول عنها هذه‌الأسباب المؤد ّیَة الی' کمالها لا ِ قبالِها الی' شیء من‌الأمور‌العاجلیة عند مرض او شغل قلب او هم ٍّ او غم ٍّ یعرض لها الا انّه لا تزول عنها بهذه‌الأمور صُوَرها-الکمالیة المستحفظة فی ذاتها علی‌الأطلاق او فی خـزانتها لأنّها روحانیّة السّنـخ متعلّقة الوجود بجوهر قدسی تحتزن فیه صورها الکمالیّة المستحفظة بنوع قو ّة قریبة من‌الفعل ، والعایق لها عن مشاهدة کمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل؛ لیس امراً داخلیاً کما فی‌الجواهر والمعانی التی لـم یخرج من‌القوة الی‌الفعل بل عایقها عن-الوصول الی' حاق ّ ما لها من‌السّعادة حجاب خارجی احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذاالبدن و عادتها فی‌الأنجِذاب الیه بحسب فطرتهاالأولی' دون‌الثانیة فاذا ارتفع غَبارالبدن من بصرهاالعقلی و وقع نظَرهـا علی' ذاتها َوجَدتها مستکملةً بالمعقولات مشاهدةً ایّاها متصلةً بها و بالجملة اذا زال‌عنهاالعایق عادت الی' کمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان‌كان بعد فی هذاالعالم.

واماالجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك ؛الا تـرى : ان‌الحواس لا يمكن ان يستحفظ فی ذاتها صورة و يقبل اخرى[۱] ولاالمعاودة اليـها بعدالغيـبة بنوع فعل استكفاء بذاتها و بمقوّم ذاتها بل بمثل ماينشأ منه ابتداء .

الاشراق‌الـرابع

فی اقناعيات يفيدالطمأنينة فی ان‌النفس من عالم آخر .

اعلم انّ براهين تجردالنفس كثيرة قـد ذكرنا طرفاً منها فی‌المبـدء والمعاد[۱] فليطلب من هناك .

والاولى[۱] للسالك ان يهاجر اغراض‌الطبيعة وتلطّف سره عن‌شواغل هذاالادنى ليشاهد[۲] ذاته‌المجردة عن‌الاحياز والامكنة ويتحقّق لـديه انّه لولااشتـغال النّفس بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه[۳] لكان لها اقتـدار على انشاءالاجرام‌العظيمة ـ المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن‌التصرّف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب‌الرياضات وقد جرّبوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد فی هذه‌النشأة فما ظنّك بنفوس كريمة الهيّة عاشقة لانوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكـرت فی آلاءالله او سمعت انه يشير الى‌الامور الالهيّة و احوال‌الماب ، انظر كيف يقشعـر جلدك و تقف شعرك و يهوّن عليك حينئذ رفض‌البدن‌و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف فی

۱ــ الطبعة‌الحجرية ۱۳۱٤ هـ ق ص ۲۰۲ الى ص۲۱۷

۲ــ قال «قده» فی‌المبدء والمعاد بعد بيان‌الدلائل التی اقيمت على تجردالنفس مع زيادة تحقيق وتنبيه فی اقناعيات و استبصارات . واعلم ان براهين تجردالنفس كثيرة مذكورة فی كتب‌الحكماء و قد ذكرنا طرفا منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (الـمبدءوالمعاد ص ۲۱۷، ۲۱۸) . والاسفارالاربعة مبحث‌النفس ط۱۳۸۲ هـ ق ص ۶۰، ۷۰ .

۲ــ لمشاهدة ذاته‌المجردة ... د،ط

۳ــ وانفعالها عنها ، د،ط

قلبك من الجنبة العاليـة وانعكس اثره الى ظاهر جِلدك من جانب الباطن على عكس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

طَريقٌ آخـَرْ

النفس والبدن يتعاكسان فى القوة والضعف والكـمال والنّقص فبعد الاربعين كملت النفس و كلّت الآلـة وقد علمت من طريقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الانتشاء بنشأة ثانيـة ، فكلال البدن منشأة فعليّة النفس و تفرّدها بذاتها .

واما الخِراقة عند الهِـرَم بسبب قلّة الحرارة وفرط الضعف فى الآلة فليست بقادحة فيماذكر لأن حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقّل بل نقول : لوكان ـ التعقل بآلة بدنية لكان كلّما عرضت لهـا آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كليّاً فليس التعقل بآلة .

فهذا فى قوّة قياس استثنائى تاليها متّصلة كلّيّة موجبة استثنى فيه نقيض ـ التالى و هو سالبه جزئيّه متصلة لينتج نقيض المقدّم ولو استثنى فيه عين التالى لا ينتج شيئـاً .

طَريقٌ آخـَرْ

لو كانت النفس قوّة فى آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحالّ الا لمحلّه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلّل الآلة بين الشىء ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلى لا يدرك الا لماله نسبة وضعيّة وليس نفس الادراك كذا .

وايضاً لو كانت منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفّت صورة

هويّته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكف والا لحصلت فى مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمى التالى ممتنع فكذاالمقدّم .

الاشراق الخامس

فى شواهد سمعيّة .

انالذين لم يرتقوا بانظارهم الىالمعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والّفوا بالعلوم الجزئيّة والمنقولاتالسمعيّه لايصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس او التأدّى الىالمحسوس فنحن ذاكروا طريقهم فى هذهالمسئلة اما منالآيات فكثيرة منها قوله تعالى فى حق آدم و اولاده : «و نفختُ فيه من [1] روحى» و فى حق عيسى عليهالسلام : «و كلمة القيها الى مريم و روح [2] منه» وهذهالأضافة يؤذّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالمالأجرام و قوله : «ثمّ انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله [3] احسنالخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلقَ الأزواج كلّها مما تنبت [4] الارض و من انفسهم ومما لا يعلمون» و قوله: «اليه يصعدالكَلِم الطيّب والعمل [5] الصالح يرفعه» وقوله : «لقد خلقناالأنسان فى [6] احسن تقويم» وقوله: «ياايّتهاالنفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية [7]» والرّجوع يدل علىالسابقة .

واما منالأحاديث فمثل قوله صلىالله عليه و آله : «من عرَف نفسه فقد عرف ربّه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه» و قوله : «من رآنى فقد رأىالحق» و قوله : «اناالنذير العريان» وقوله : ابيت عند ربى يطعمنى و يسقينى» .

١- سورة ٣٨ ، آية ٧٢
٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩
٣- سورة ٢٣، آية ١٤
٤- سورة ٣٦ ، آية ٣٦
٥- سورة ٣٥، آية ١١
٦- سورة ٩٥ ، آية ٤
٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذهالاخبار مما يؤذن بشرفالنفس وقربها منالبارى اذاكملت .

وقال روحالله المسيح بالنورالشارق من سرادقالملكوت : «لايصعد الى السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يلج ملكوت السماوات من لم يتولد مرتين »

واما كلمات الاوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس فى اثولوجيا[1] «انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا وصرت كانى (فصرت. خ،ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتىخارجا من سايرالاشياء فارى فى ذاتى من البهاء والحسن ما ابقى له متعجبا بهتافاعلم انى جزء من اجزاء العالمالشريف الالهى ذوحيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلكالعالم الىالعالمالالهية فصرت كانى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله» فى كلام طويل .

وقال ايضا : «من حرص [2] على ذلك وارتقى الىالعالم الاعلى جوزى هناك احسنالجزاء اضطرارا فلا ينبغى لاحد ان يفتر عنالطلب والحرص والاهتمام فى الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا» ومما يدل على مذهبه فى تجردالنفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به على[3] فضل الفلسفة «وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذهالرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباذ قلس «ايناذوقلس»: انالنفس انما كانت فىالمكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فرارا من سخطالله فلما انحدرت صارت غياثا للانفسالتى قداختلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

۱ــ اثولوجيا المطبوع فى حواشىالقبسات ۱۳۱۲ هق الميمرالاول ص ۱۷۱،۱۷۲

۲ــ اثولوجيا المطبوع فى حواشىالقبسات الميمرالاول ص ۱۷۳، ۱۷٤ .

۳ــ من فضلالفلسفة

هذاالعالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشّريف و امرَهم ان يستغفروالله عزّ وجلّ لينالوا الغِبطة العَليا .

ووافق هذاالفيلسوف اغاثاذيمون [۱] فی دعائه‌الناس غير انّه تکـلّم بالأمثال والرّموز» .

واما فيثاغورس صاحب‌العدد فکلامه‌فی رسالته‌المعروفة بالوصاياالذهبيّة ناص على هذا الرأى و هی ايضاً موجودة عندنا .

وفی آخر وصيّته لديوجانس قوله : «فانّك اذا فارقت هذاالبدن عند ذلك حتى يَصير مُخلّىً فی‌الجـّو يکون حينئذ سايحاً غير عايد الی‌الانسيّة ولا قابلاً للموت»

واما افلاطون الشريف الألهی فرُوِیَ عنه فی کتاب اثولوجيا انه قد احسن فی[۲] صفة‌النفس حيث وَضَعها باوضاع کثيرة صرنا بها کانّا نشاهـدها عياناً غير انّه اختلف صفاته فی‌النفس لأنه لم يستعمل الحسّ فی صفات‌النفس ولا رفضه فی جميع المواضع و ذمّ و ازدری باتّصالها بالجسد فقال : ان‌النفس انما هی فی‌البـدن کانّها محصورة کظيمة جداً لا نطق بها ثم قال : انّ‌البدن للنفس انما هو کالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذ قلس ؛ غير انه يسمی[۳] البدن «الصَدى» وانما عنى بـ : «الصَدى» هذاالعالم باَسره[٤] .

ويؤيّده مافی‌الکتاب الألهی «بل ران على [٥] قلوبهم فطبع على [٦] قلـوبهِم»

۱ـ اغاثاذيمون هو شيث النبی ولد آدم عليهماالسلام

۲ـ اثـولوجيا «معرفةالربوبيـة قبسات ۱۳۱۲ هـ ق

۳ـ : سمی‌البدن .... «ط

٤ـ لانه ظل عالم‌السماء والعقول بل ظل عالم‌الربوبی والحق هوالاصل والعالم فرعه والوجودالاصل‌هوالحق‌والعالم ثانية مايراه الاحول .

هـرچيز كه غير حق بيـايد نظـرت | نـقش دوميـن چشم احـول بـاشـد

هـر صدا كو اصل هر بانگ و نداءاست | خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٥ـ سورة ۸۳ ، آية ١٤

٦ـ سورة ٦٣، آية ۳

ثمّ قال : ان اطلاق‌النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هـــذاالعالم والتّرقی الیٰ عالمهاالعقلی .

وقال فی کتابه الذی یـُدعی «فاذَن» ان علة هبوط‌النّفس الی‌هذاالعالم انّماهو سقوط ریشها فاذا ارتاشت ارتفعت الی عالمهاالاول .

وقال فی بعض کتبه : انّ علّة هبوط النفس الی هذاالعالم امورٌ شتّیٰ وذلك انّ منها ما یَهبِطُ لخطیئة اخطأها ومنها ما یَهبطُ لعلّة ٔاخریٰ غیر انّه اختصرقوله: بانّ ذمّ ٔهبوط النفس وسکناها فی هذه الأجسام .

وانما ذکر هذا فی کتابه‌الذی یدعی «طیماؤس» ثم ذکر هذاالعالم [1] ومدحه فقال : انّه جوهرٌ شریف سعید . وان‌النفس انما صارت فی هذاالعالم من فعل‌الباری الخیر لیکون‌العالم حیّاً ذاعقل لأنّه لم‌یکن من‌الواجب اذا کان هذاالعالم ٔمتقَناً فی غایةالأتقان ان یکون غیر ذی عقل ولم یکن ممکناً ان یکون للعالم عقلٌ ولیست له نفس فلهذه العلّة ارسَل الباری‌النفس الی هذاالعالم و اسکنها فیه ، ثمّ ارسل‌نفوسنا فسکنت فی ابدانِنا لیکون هذاالعالم تامّاً کاملاً و لئلاّ یکون دون‌العالم‌العقلی فی التمام والکمال لأنّه کان ینبغی ان یکونَ فی هذاالعالم‌الحسی من اجناس الحیوان مافی‌العالم‌العقلی .

وامّا ٔاقاویل‌العرفاء ومتألّهة هذه‌الأمّة الناجیـــة فقال ابویـــزید البسطامی : «َطلَبت ذاتی فی‌الکونین فما وجَدتها» ای ذاته فوق عالم‌الطّبیـــعة و عالم‌المثال فیکون من‌المفارقات العقلیّة .

وقال ایضاً : «اِنسَلختُ من جلدی فرأیت من‌انا ؟»فسمّی‌الهیکل قشراً وجلداً

۱ــ واعلم ان جمیع هذه‌الاقوال التی ذکرهاالمصنف فی هذا الکتــاب مذکورة فی المیـــمر الاول من کتاب اثولوجیا للشیخ الاعظم الیونانی «رض» .

وهذا تصريح بان النفس التى هى اللبّ غير الجسد .

وقال الحلاّج : «حب الواحد افراده»

وقيل: «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذامكان فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين" باين" بلاأين» اى موجود مفارق عن المادّة الى غير ذلك مما لايطول الكلام بذكره .

ولا تستحقرّن يا حبيبى خطابات المتألّهين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ من حجج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان معدّ والواهب غيره، فلا يستبعد ان يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأن يهب له المبدء الفياض علماً يقيناً.

الاشراق السادس

فى حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان[1] جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء اذااستكملت و خرجت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادّة لا يلحقها عارض قريب لامرٍ من ان جهةالقوّة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوّة" صرفة ويتحصل بالصور المقومة له وما هو الاّالهيولى الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّدالنفس عن المادّة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذن يكون حادثةً .

وهذاالبرهان غير مبنىّ على انّ النفوس الانسانيّة متّحدةالنوع فيكون اولى[2] مما قيل : انّها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكثّرة ولا واحدة اما الأول فلأن الامتياز فيما له حدّ نوعىّ اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١ـ ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانيةالحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢ـ وهذاالبرهان غير مبتن على..... م،ل

والعلل منحصرة فی هذه والنفوس صورتها ذاتها لاتحادها فی النوع وفاعلهاامر واحد وغایتها الاتصال به والتشبه له فیکون تکثرها اما بالمادة او بما هو فی حکمها کالابدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واماالثانی فلان قبول الکثرة بعدالوحدة من خواص المقادیر وعوارضهاوالنفس لیست کذلك .

شك و تحقیق

ولك ان تقول هذا [۱] انما یلزمك فی النفوس بعد مفارقتها عن الابدان فماالفارق؟

فنقول : الممیز فیها عندالقوم هی الهیئات المکتسبة فی الابدان و عندنا بانحاء الوجودات لان تشخص کل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقدعلمت: ان النفوس والصور التی هی مبادی الفصول للاجسام لیست الا انحاء من وجودالمواد وما هی کالمواد ولها امور سابقة هی مخصصات المادة و معدات وجود ما یلحقها و لها امور لاحقة هی عوارضهااللازمة لذواتها المتعینة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشترکة اوالماهیة النوعیة یفتقر فی تخصصها وتمیزها بوجود دون وجود الی لواحق وممیزات سابقة و کذا فی تخصصها بتلك السابقة الی سابقة اخری و اما اذا وجد فرد من ماهیة فانعدام المعد المخصص لا یقدح فی بقائه اذا لم یکن له ضد .

فالجواهر النطقیة بعد وجودها و تجردها عن المواد فهی کسایر المفارقات الصوریة لا ضد لها اذ لا قابل لها فیبقی ببقاء مبدئها و معادها و لولم یکن فیها من الممیزات الا شعور کل منها بهویتها لکفی فضلا عن الصفات والملکات والانوار

۱ــ هذا مما یلزمك . آ،ق ــ د،ط ــ خ،ل ــ ل،م

الفايضة عليها من المبادى .

طريقة" اخرى

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنيّة .

واما نفسانيّة الجوهر فيكون معطّلة في الازال لاستحالة النقل ولا معطّل فى الوجود .

حكمة" مشرقيّة

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التى هى صورة الانسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء ، اذ قد مرّ ان العقل المنفعل آخر المعانى الجسمانيّة و اول المعانى ـ الروحانية فالانسان صراط ممدود" بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركّب" بجسمه، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضيّة ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصوّر بصورة الملكيّة ، فمتى عدلت عما هو بها اليق فهى به احق من الارتقاء الى منازل العوالى فيخرج من صورة الانسانيّة و يفوتها صورة الملكيّة، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانيّة او سبعية او بهيميّة فبقيت فى سعير النّيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانيّة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثمّ اذا خرجت من القوّة الانسانيّة والعقل الهيو لانى الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسّباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف[1] والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسيّة و نوعيّة و شخصيّة .

١ـ زيادة كشف لهذا .... د،ط ـ آ،ق

الاشراق السابع
فی انّهـا لا تـَمـُوت

اماالنفوس التی صارت عـقولها الهیولانیّة عقلاً بالفعل فلا شبهة فی بقائها بعد البدن ، لأن قوامها لیس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقّق بکمالها العقلی و وجودها النوری و لأن فساد کل فاسد امابورود ضدّه علیه ولاضد للجوهر العقلی واما بزوال احد من اسبابه الأربعة الفاعـل والغایة والمادّة والصورة و ذلك ایضاً غیر متصوّر فی حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غایته هماالأول جلّ ذکره و یمتنع الزوال علیه ، فصورة ذاته باقـیة ببقاء قیّومه تعالی فاستحال عدم الجوهر العقلی .

واماالتی لم یخرج بعد من القوة الی الفعل، فالحکماء اختلفوا فیها فذهب بعضهم کالأسکندر الأفرودیسی الی انّها تهلك بهـلاك البدن لأن دلایل تجرّدالنفس و خصوصاً التی تبتنی علی تصور المعقولات انّمـا ینتهض فی المعقولات بالفعل والمجرّدات بالفعل لاالّتی من شأنهاالتجرید ولیس لکلّ احد ان یدرك معقولاً من جهة عقلیّته من غیر ان یشوب بالخیـال والحسّ و ظنی ان مثل هـذاالأنسان لیس باکثریّ الوجود .

والشیخ خالف هذاالرّأی فی اکثر تصانیفه محتجّاً بانّ الأنسان لا یخلو عن ادراك بعض الأوّلیات کالواحد نصف الأثنین والکلّ اعظم من الجزء ، فیکـون بها حیوته العقلیّة وله سعادة ضعیفة و کأنّه استشعر بوهن هذاالقول فرجع عنه اذ قال فی رسالة له مشتملة علی ذکر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال ابی الحسن العامریّ به مجیباً عن السّؤال بانّه :

هل یجوز ان ینفرد هذه القوّة بعد انتفاض القالب بنفسها او هی متلاشیة ؟

بقوله : اما مادامت هی بحال لا یمکن ان یبرز فعلها بنفسها الا بمشارکة هذا۔ الهیکل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقیت بعده و لیس لها فعل یخصها لکان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحکمی لا یسوق الشیء الی العبث ١ .

حکمة مشرقیة

ان بناء هذاالکلام و نظایره علی انحصار نشئآت الانسان فی النشئات الحسیة والنشأة العقلیة ، و جمهورالحکماء لما لم یتفطنوا بنشأة اخرویة غیرالنشأةالعقلیة ، اضطروا الی هذه الاقوال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارة بتناسخ الارواح السافلة والمتوسطة اما السافلة فالی الاکوان العنصریة من انسان آخر او حیوان او نبات او جماد و ذلک هوالمسخ والنسخ والفسخ والرسخ ٢ .

واماالمتوسطة فالی عالم الافلاک وتارة بصیرورة بعض الاجرام العالیة موضوعاً لتخیلات نفوس الصلحاء والزهاد من غیر ان یصیر متصرفة فیه ، و بعض۔ الاجرام الدخانیة للنفوس الشقیة .

ونحن قد اقمنا البرهان علی ان العوالم ثلاثة ، والمشاعر الادراکیة منحصرة فی ثلاثة الحس والتخیل والتعقل و لکل منها عالم .

واماالوهم فهو مدرک المعانی مضافة الی المواد فلیس یختص به نشأة بل وجوده وجود عقل کاذب کما ان الشیطان ملک بالعرض .

فالله تعالی خلق الوجود نشئآت ثلاث و عوالم ثلاث دنیاً و برزخ متوسط و

١- واعلم ان الشیخ بناءاً علی القواعدالمسلمة عنده یقول : بفساد القوی و بوارالبدن و اضمحلال الهیکل۔ الحیوانات بعدالموت منشأ هذاالاعتقاد عدم الایمان بتجردالنفوس الحیوانیة والنفوس الانسانیة التی لم تبلغ درجة ادراک المعقولات والصورالکلیات و نحن قدائبتنا تجرد نفوس الحیوانیة و تجردالقوی المدرکة للاشباح والاجسام تجرداً برزخیاً و قد ذکرنا تحقیق القول فی الرسالة التی وضعناه فی اثبات تجردالخیال وبیان عالم المثال .

٢- : وهی المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من‌الدنيا و ادراكها بالحسّ الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحسّ الباطن والعقل و معقولاته من‌الآخرة و هى عالم‌الأمر و ادراكها بالعقل القدسى .

ذكرٌ فيه حكمةٌ عرشيّة

نقل محمدبن عبدالكريم الشهرستانى فى كتاب‌الملل والنّحل عن‌الاسكندر ، انّه قال فى كتابه فى‌النفس : ان‌النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انّه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً حتى‌القوة العقليّة [١] .

و خالفه استاده ارسطاطاليس فانّه قال : «الذى يبقى مع‌النفس من جميع مالها من‌القوى ، القوّة العقليّة فقط اذلاقوة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها .

والمتأخّرون يثبتون بقائها على هيئآت اخلاقيّة استفادتها بمشاركة البدن فيستعدّ بها لقبول هيئآت ملكيّة فى ذلك‌العالم . انتهى [٢] .

واقول : التوفيق بين‌القولين : انّ‌الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من‌القوة الى‌الفعل و اراد ارسطاطاليس ببقائها بقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذاالفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانيّة المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذاالعالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانيّة مدركة للجزئيات بعدالبدن فالنشأة المتوسطة بين‌نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد

١ـ ظاهر بعض‌الاخبار و نص بعض‌الآثار بقاء النفوس‌الاطفال و حشر نفوس‌الحيوانية فى الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشرالانسان و حشرالحيوانات وفى‌بعض‌النسخ نقل محمدبن عبدالكريم‌الشارستانى الشارسانى

٢ـ سورة ٢٩، آية ٦٤ . فى بعض‌النسخ : استفادتها من‌مشاركةالبدن....

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيّتها فى دار الجزاء مثابة او معاقبة[١].

واليها الاشارة فى قوله تعالى : «وَ انّ الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون».

الاشراق الثامن
فى انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اخرى حيوانية و اخرى نباتيّة.
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هى الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر.
فانّ لك ان تقول : احسستَ ، فغضبت ، وادركت فحرّكت ، فمبدء الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه.

حِكمَةٌ عرشيّة

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعية هى ظلّ للوحدة

١ـ فى النسخة «ط» ونسخة التى كتبت فى حيوة المصنف «قده» رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ : دام ظله انه كتب فى دولة حيوته اعلى الله قدره فى النشئآت الالهية لا بأس بذكرها فى هذا المقام و هى هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم فى اثولوجيا : فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهى مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتى لم يتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التى تداتصلت بالبدن وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها فى لذاذ البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها اللذى خرجت منه من غير تهلك اوتبيد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لاتدثر ولاتهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله .

الالهيّة فهى بذاتها عاقلة[۱] و متخيّلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية فى‌الجسم كما قال الفيلسوف : من انّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانيّة و نطقيّة[۲] فالنفس تنزل الى درجة‌الحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة‌الحواس فيصير عندالابصار عين باصرة و عندالسّماع اذن واعية ، فكذا فى‌البواقى حتى[۳] اللّمسيّة والقوى التى تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة به على نحو ما يعلمه‌الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان‌الامر كذلك لكانت‌النفس متجزّية و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعددالنفوس العاقلة او يكون كل من هذه‌النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه‌الاوهام عن وجه‌الحق بحمدالله وما احسن ماقيل فى‌التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذوكوّة عنها بالشعاع و احرّبه وبالتسخين و احرّبهما و بالاشتعال لكبريتيّة فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره فى‌النّبات والحيوان والانسان فكما انّ‌النّورالشّديد يشتمل على مراتب‌الانوار التى دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على‌بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك‌الوجودالقوى جامع لما فى‌الوجودات الضّعيفة من‌المراتب فيترتّب عليه مع بساطته جميع مايترتّب على كل ما هو دونه من‌الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزدادالآثار باشتدادالقوّة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فى‌الرّحم درجتها درجة‌النّفوس النباتية

۱ـ فهى بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة....د،ط .

۲ـ وقد ذكرنا كلام‌الفيلسوف على ما ذكره «قده»

۳ـ فيصير عندالابصار عيناً باصرة واذناً واعية......حتى‌اللمس ... د،ط

على مراتبها و كذلك هى تخطّى درجة الطبيعة الجماديّة *

فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة اذ لا حسّ له ولا حركة اراديّة و بهذه القوّة ممتاز[١] عن ساير النباتات و اذا خرج الطّفل من جوف امّه صارت فى درجة النفوس الحيوانيّة الى اوان البلوغ الصورى ثمّ يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والرويّة فان كان فيها استعداد الارتقاء الى حدّ النفس القدسيّة والعقل بالفعل فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشدّ المعنوى ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرّحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امّه قبل الاشدّ الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصّورى يصير انساناً بالفعل ملكاً بالقوّة او شيطاناً او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسيّة فربّما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد اليها .

تذنيب عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكّك فى تجرّد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافاعيل الجسميّة حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حقّقت الحقايق فالتمسّك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له، ليس بجيّد لما علمت غير مرّة ان للنفس شئوناً كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

حكمة مشرقيّة

ان الانسان يتنوّع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١- يمتاز فى نسخة «ط» وفى بعض النسخ : يمتاز وفى بعضها : ممتازه .

* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجماديه واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاءَ عن بصيرته فی هذه‌الدنيا و اما الاكثرون فانّهم كما دلّ عليه قوله تعالی: «بل‌هُم فی لبس من خلق جديد»[1] حتی‌الشيخ‌الرئيس ومن فی طبقته من‌الحكماء وقد سَئَله بهمنيار فی مفاوضة بينهما عن تجويز تَبدُّل الذات فنفاه.

والحقُّ هيهنا مع‌التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدُّد لتعلقها بالطرفين: العقل والهيولی. وكلٌّ من رجع الی وجدانه وجَد، ان هذه‌الهُويّة الحالية منه غير الهويّة‌الماضيه والآتيه لا بمجرد اختلاف‌العوارض بل[2] اختلاف اطوار لذات واحدة

وفی‌القرآن آيات كثيرة تَدُلُّ علی تقلّب الانسان فی نفسه و جوهره مثل قوله تعالی: «يا ايّهاالانسان انّك كادحٌ الی ربك كدحاً فمُلاقيه».

وقوله تعالی «انّا الی ربّنا لمُنقَلِبون[3]» و قوله تعالی: «ارجعی الی ربّك[4]» وقوله تعالی: «وينقلِبُ الی اهله مسروراً[5]».

حِكمَةٌ عرشيّة

انظر الی هذاالهيكل المسمّی بالحكمة وفی هذاالكتاب المملّو من‌العلوم الربانيّة و تأمّل فی هذاالميزان الموضوع تحت‌السّماء بالقسط.

اِقرَء كتابك[6]، هذا كتابنا ينطِقُ عليكم بالحقّ انّا كنّا نستنسِخ ما كنتم تعلمون[7]، واحسِب حسابك كفی بنفسِك اليوم عليك حسيباً[8].

فلعلّك تَعرِف بهذاالميزان وزن حسناتك و سيّئآتك واعمل بقوله صلی‌الله عليه و آلِه:

۱ـ سورة ۵۰، آية ۱٤

۲ـ بل باختلاف اطوار .... آ،ق

۳ـ سورة ۸٤، آية ٦

٤ـ سورة ٤۳، آية ۱۳

۵ـ سورة۸۹، آية ۲۹

٦ـ سورة ۸٤، آية ۹.

۷ـ سورة ٤۵، آية ۲۸

۸ـ سورة ۱۷، آية ۱۵

خاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» و تفكّر فی هذاالصراط المستقيم اولاً ثمّ امش علیه الیالله فانه صراطالله العزیز الحمید. وتدبّر فی قوله تعالی[۱] : «و ان هذا صراطی مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعواالسّبل فتفرّق بكم عن سبیله» ففیمعرفة النفس الآدمية و قرائة هذاالكتاب الذی فیهالحكمة و فصلالخطاب تظفر بالمقصود و تهتدی الی اصلالوجود «و تفتّح لك[۲] ابواب السماءوالملائكة يدخلون[۳] عليك من كل باب» و تدخلالجنة بغیرالحساب و ان كنت لا تحسن ان تقرء هذاالكتاب وقد اوجب الله عليك قرائته ولا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذاالميزان او كيف تحسب هذاالحساب و قد امرك به رسوله وكيف تجوز علی هذاالصّراط وقد كلفتباتباعه والمشی علیه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد ان يرفع عنك حجابالعصبيّة والجحود واخلع عن نفسك لباسالتقليد و تفكّ عن رقبتك قلادةالشّهرة والرّياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامتراء حتی يعلّموك ما علّمهمالله ورسوله ويعرّفوك ما عرفوا منالحقّ فتسير بسيرهمالعادلة وتعمل بسنّتهم الحسنة و تنظر بعینالبصيرة فی حقايقالاشياء كما نظروا و تتفقّه فیدینالله كماتفقّهوا وتدخل مدينةالعلم والحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذابالقبر و تحيی بروحالمعرفة واليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر فی زمرة ائمّةالصالحين*

الاشراقالتاسع

فی انّالنفوس لا تتناسخ .

انّالتناسخ عندنا يتصوّر علی ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الی

۱- سورة ٦، آية ١٥٤ ۲- سورة۷، آية ٤٠ ۳- سورة ۱۳، آية ٢٤،

* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عننفسك ..... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقه .... كماتفقهو

بدن مباين له منفصل عنه فی‌هذه‌النشأة بان یموت حیوان و ینتقل نفسه الی حیوان آخر او غیرالحیوان سواء کان من‌الأخس الی‌الأشرف او بالعکس و هذا مستحیل بالبرهان لما سنذکره .

وثانیها : انتقال النفس من هذاالبدن الی بدن اخروی مناسب لصفاتها واخلاقها المکتسبة فی‌الدنیا فیظهر فی‌الآخرة بصورة ما غلبت علیها صفاته کما سینکشف لك عند اثباتنا المعادالجسمانی وهذا امر محقّق عند ائمّةالکشف والشهود ثابت‌منقول من ارباب‌الشرایع والملل‌ولهذا قیل : «ما من مذهب‌الا و للتناسخ فیه قدم راسخ ، وعلیه یحمل ماورد فی‌القرآن من‌آیات کثیرة فی هذاالباب وظنّی‌ان مانقل عن‌اساطین الحکمة کافلاطن ومن سبقه من‌الحکماءالذین کانوا مقتبسین انوارالحکمة من‌الأنبیاء سلام‌الله علیهم اجمعین [١] من اصرارهم علی مذهب‌التناسخ[٢] هوبهذاالمعنی لما شاهدوا ببصایرهم بواطن النفوس والصور التی یحشرون علیها حسب نیّاتهم واعمالهم[٣]«و وجدوا ما عملوا حاضراً» و شاهدوا أیضاً کیف یحصل فی‌الدنیا للنّفوس ملکات نفسانیّة لتکرر اعمال جسمانیّة یناسبها حتی یصدر عنهاالأعمال من جهة تلك‌الملکات بسهوله- صرّحواالقول بالتناسخ ومعناه حشرالنفوس علی صور صفاتهم‌الغالبة کقوله تعالی: «ونحشرهم یوم[٤] القیامة علی وجوههم» ای‌علی صورالحیوانات‌المتنکسة الرؤس و قوله : «واذالوحوش حشرت[٥]» و قوله: «تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم[٦] وارجلهم بما کانوا یعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد[٧] تم علینا»

١- وان اردت تفصیل‌الاقوال الواردة عن اساطین الحکمة فی‌التناسخ فارجع الی حکمةالاشراق وحواشی المصنف العلامة علی هذاالکتاب «شرح حکمت‌الاشراق١٣١٦ ه ق ط ص ٤٧٦» الی ص٥٢٠ .

٢- فی نسخة: د،ط و آ،ق و بعض‌النسخ‌الموجودة عندنا «انما کان بهذاالمعنی»

٣- سورة ١٨، آیة ٤٧

٤- سورة ١٧، آیة ٩٩ .

٥- سورة ٨١، آیة ٥

٦- سورة ٢٤ ، آیة ٢٤

٧- سورة ٤١، آیة ٢٠

وقوله : «اليوم َنختِم ُ علىٰ افواهِهم و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجُلَهم [1] بماكانوا َيكسِبون» .

وفي الحديث عنه صلی‌الله عليه وآله : «ُيحشر الناس علىٰ وجوه مختلفة، يَحشر الناس علىٰ نياتهم ، يُحشر بعض الناس علىٰ صورة يحسُن عندها القِردة والخَنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعَثون» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير َان يظهر صورته في الظاهر فترى الصُوَر اناسيَّ وفي الباطن غير تلك الصور من ملَك او شيطان او كَلب او خِنزير او اسَد او غيرذلك من حيوان مناسب لمايكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورتـه التي كانت الىٰ صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبَة القوّة النفسانيّة حتى صارت تغيُّر المزاج والهيئة علىٰ شكل ماهو علىٰ صفه من حيوان آخر وهذا ايضاً جايز بل واقع في قوم غلبت َشقوة نفوسهم و ضعفت قوّة عقولهم ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم [2] القِرَدة والخَنازير ، وكونوا قِرَدة [3] خاسِئين» .

واما مسخ صورة َالباطن دون الظاهر فكقول النبي صلی‌الله عليه وآله ـ في صفة قوم من ُامّته: «اخوانُ العلانيَة اعداء السريرة السنَتِهم احلى من العسل و قلوبُهم قلوبَ الذئاب يلبسون للناس جُلود الضأن من اللّين» .

فهذا مسخ البَواطن ان يكون قلبه قلب ِذئب وصورته صورة انسان، والله العاصم من هذه القَواصم .

۱ـ سورة ۳٦، آية ٦٥ .

۲ـ سورة ٥ ، آية ٦٥ .

۳ـ سورة ۷،۲ . آية ٦١، ١٦٦ . خسب ما قرىناه .....

حِكمَة" عَرشيَّة"

اماالتناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين به‌استحالته اذقد علمت: ان‌النفس فى اول‌الكون درجتها درجة‌الطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات‌المادّة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى‌القوّة المحضة والاستعداد .

ثمّ انه قد مضى ان‌الصورة والمادّة شيء واحد له جهتا فعل و قوة وهما معاً يتحرّكان و يتدرّجان فى‌الاستكمال بازاء كلّ استعداد، فعلية خاصّة فمن‌المحال ان يتعلّق نفس جاوزدت درجته[1] النباتيّة والحيوانيّة الى مادة‌المنى اوالجنين .

وقد علمت : ان‌المنى لم يتجاوز صورته حدالطبيعة الجرميّة وان‌الجنين مادام فى‌الرحم لم يتجاوز صورته درجة‌النفس النباتيّة والتمنى‌الذى حكى‌الله تعالى عن - الأشقياء بقوله : «ياليتنى كنت[2] تراباً» .

تمنّى‌امر مستحيل‌الوقوع و كذا قوله : «ياليتنا[3] نردّ فنعمل غيرالذى كنّانعمل» فقد حرّم الله الرّجوع الى‌الدنيا عليهم اذلا تكرار فى‌الفيض ولا تعددفى‌التجلى[4]

١ـ جاوزت درجة‌النباتية ، اكثرالنسخ‌الموجود عندنا

٢ ـ سورة ٧٨ آية ٣٩   ٣ ـ سورة ٦ آية ٢٧

٤ـ و قد عبر عن هذاالمطلب فى مسفوراتهم بعبارات‌مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحده ، ليس لشئ‌واحد وجودان» «ان‌الله لايتجلى فى صورة واحدة مرتين ولا تكرار فى تجليه والشئ لا يثمر ما يضاده‌و يباينه من جميع‌الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثله شئ » وقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فى‌شرحناعلى مقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص١٢٦، ١٢٧ .

الاشراق العاشر
فی ضعف ماقیل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فی بیان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج یستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة کانت لبدن واحد نفسان والوجدان یکذبه .

وللباحث[١] ان یمنع الحاجة الی فیض جدید بل ینتقل الیه نفس تجاوزت من النبات الی الحیوان ثم یصعد الی رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعی نفساً فمزاج الانسان اولی فله ان لایسلم هذه الاولویّات فی عالم الاتفاقات ثم یقول : بعد تسلیم ان المزاج الاشرف یستدعی النفس الاشرف انها هی التی جاوزت الدرجات النباتیة والحیوانیّة .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلکیات فان اجسادها شریفة فی الغایة ولم ینتقل الیها من النبات والحیوان[٢] نفس ثم انا نساعده فی هذا القول، فالمزاج الانسانی لایحصل الا بعد مزاج الحیوانی وهو لایحصل ایضاً الا بعد مزاج النباتی و هلمّ الی الجسمیة الطبیعیة والهیولی التی قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنی فکذلک الامر فی النفس الانسانیّة علی ما علمت من طریقتنا کما اشیر الیه بقوله تعالی: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً»[٣] و بقوله : «وقد خلقتک[٤] من قبل ولم تک شیئاً» .

فان اراد[٥] بما ذکره الانتقالات النفسانیّة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها و تکامل الدرجات فیها فهو امر واقع بلاشبهة ولوسمّی هذا تناسخاً

١- وللخصم .... و ل ، ل ،خ ص م

٢- ثم انه قد ساعدنا فی هذا القول ....

٣- سورة هل اتی آیة: ١ ..

٤ ـ سورة ١٩ آیة ١٠

٥- فی بعض النسخ ومن جملتها نسخة د،ط: «فالانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها وتکامل الدرجات فیها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمی هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع فی هذهالتسمية .

وان اراد به انتقالالنفس من جسد الی جسد منفصل عنه فقد مر فسادها .

وهذاالمذکور والذی قبله وان کان بحثاً علیالسند الا انالغرض التنبيه علی حقيقةالمقام .

حجة اخری لهم

انالجهال والفجرة لو تجردوا عنالابدان والاجرام وعن قوة مذکرة لقبائح افعالهم و خطاء جهالاتهم ومدرکة لملکاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الیالملکوت الاعلی فاينالشقاوة ؟ [1] .

والجواب بطريق عرشی : ان لهم ابداناً اخروية حشروا اليها و تعذبوا بانواع الآلام المناسبة لاعمالهم .

حجة اخری لهم

انالفسقة والاشرار ربما اطلعت نفوسهم عند قلةالشواغل بمنام او مرض او خلل بشیء منالامور الغيبية لاتصالهم بالملکوت فاذا زالالمانعالبدنی بالموت و تجردوا[2] منغير انتقال الی بدن آخر فازوا بالدرجاتالعالية فلا يکون لهم شقاوة" .

والاعتذار بـ : ان الهيئآت الردية يمنعهم عنالوصول اليها. يدفعه انالهيئآت لم، لم يمنعها معالشاغل البدنی و منعها بدونه .

والجواب ما مر من اثبات دار اخری هی دارالجزاء والحساب .

١ــ : وخطاء جهالاتهم ، مدرکة لملکاتهم .....ل،م

٢ــ وتجردوا منانتقال آ،ق ــ د،ط

حجّة اخرى لهم

ليس للحيوان عضو ، الا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول: الفرس لايزال ينتقض فرسيته[١] .

ثم ان للحيوانات عجايب افعال و حركات ذهنيّة ، فانظر الى النحل ومسدّساته و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرد والببغاء ومحاكاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و غير ذلك من رياسة الاسد و تكبّر النمر و سماع الابل و فراسة الفرس ووفاء الكلب و حيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرميه ؟ .

واحتـراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئى يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه فى المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلّى يستلزم نفساً مجردة لم يجز فى العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان اوالوصول الى السّعادة العقليه بعد المفارقه .

والجواب : ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة كمافى قوله: «واوحى ربك[٢] الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئيّة[٣]، على انّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قريبة الدرجة الى اوايل رتبه الانسانيّه حشر الى بعض البرازخ السفليّة الاخرويّة .

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً فى التناسخ و اقلّهم تحصيلاً طايفة ذهبـوا الى امتناع مفارقة شئ من النفوس عن الابدان لانّها جرميّة السنخ متردّدة فى اجساد ـ

١ـ ينتقض فرسيته ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢ـ سورة ١٦ آية ٧٠

٣ـ عن ذوات المشاعر الحسية .... د،ط

الحيوانات[۱] .

فيقال لهم : ان هذه‌النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرّدالنفوس الانسيّة ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محلّ الى آخر و ان كانت مجرّدة ، فالعناية مقتضية لا يصال كل موجود الى كماله و غايته، وكمال‌الانسان فى‌النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً .

«اماالذين سُعِدوا ، ففى‌الجنّة واماالذين شقوا ففى‌النار » و سيأتى زيادةتبصرة.

الاشراق‌الحادى‌عشر
فى‌الاشارة الى‌النّفس الفلكيّة .

ان‌الاجرام العلويّة ذوات نفوس‌ناطقة، وهذا مما قداوضَحَه الطبيعيون بحسب آرائهم‌الطبيعيّة .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان‌المانع عن قبول‌الفيض‌الذى يكون للاجسام‌التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعيّة الحاصلة عن‌البُعد عن‌الاعتدال .

الا ترى انّ‌الاجسام البسيطة المتضادّة الطبايع اذا تركّب ازدادت فى قبول الفيض‌الربانى[۲]حتى اذا امعنت فى‌الخروج عن‌التضادّ و توسّطت الى حاق‌الاعتدال استعدّت لقبول ذات‌الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات دايمة-الاشواق يترشّح من حركاتهاالبركات والخيرات على مادونها و معلوم ان‌التأثير-الالهى يظهر اولاً فى‌العرش‌الاعظم الذى بمنزلة قلب‌العالم و يبدءُ من‌الجرم‌الاقصى فيمرُّ بالافلاك و بتوسّطها يصل الى‌الاجرام الارضيّة على ما اوضحته افاضل-

---

۱ـ والقائلون بهذاالقول على ما فى شرح حكمةالاشراق للعلامةالشرازى «ره» جمع من‌الاقدمين و تبعهم قليل من‌المتأخرين

۲ـ والنفس‌الرحمانى .... د،ط

الفلاسفة .

ولو لم يكن فی عالم السماوات من الشرف والفضيلة ماليس لغيرها من الجزميات لما جرى على لسان اكثر المليين والامم ان الله على السماء و لم يرفع اليها الايدى في الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى[۱]» .

واما الاجرام الاسطقسية التي هی تحت کرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها فی الصور الا ظل ذلك الفيض وهی الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابداً .

ثم كلما تخلصت وبعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى الى لباب العالم الارضى «كشجرة اصلها ثابت[۲] وفرعها في السماء» وهو الانسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الاتم كاتصال الفلك بالملك.

فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة ، ابتدئت اولاً و ظهرت آخراً .

حكمة عرشية

ان للفلك عقلا و نفساً و طبيعة سارية في جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض والالات الخارجة عنها بل ذات الفلك و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

۱ـ سورة ۲۰، آية ٤ ۲ـ سورة ١٤ آية ۲۹

محضه ناقصه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشر الحركة ليس الا ما يميل ـ الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقليّة لايباشر التحريك ، لتساوى نسبة الارادة الكليّة الى جزئيات حدود الحركه ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى ، واما من حيث نشئآتها الحيوانيّة ، فلها وجه الى القدس «فيها عين[1] جارية» ينبع منها ماء ـ الحيوة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سُرُر[2] موضونة متكئين عليهامتقابلين[3] يطوف عليهم ولدان مخلّدون باكواب و اباريق وكأس من مَعين» .

وقد مرّ منا البرهان[4] على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديّته جامعاً للحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبه العقل و مرتبه النفس و مرتبه الطبع ، ولكل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار واللّوازم و هذا شديدالغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .

الشّاهدُ الثالِث

فى التجرّد لاِثبات مَعادالنّفوس

وفيه اِشراقات

الأول ، فى العقل بالفعل . لما علمت ان كلّ صورة معقولة بالفعل هى ماوجودها وجود صورة فارقت الموادالجسميّة وعلايقهافهى بذاتها عاقلة بالفعل كما انّهامعقولة

١ـ سورة ٨٨ ، آية ١٢
٢ـ فى بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة
٣ـ سورة ٥٦ ، آية ١٥،١٦،١٧،١٨ .
٤ـ فى بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، وكلّ صورة ماديّه فهى عاقله و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولامعقولة بالفعل، بل بالقوّة وليس كما هوالمشهور انالنفس تجردالصورة المحسوسه و ينزعها عن موادّها فيصيّرها معقولة بالفعل والنفس هى ماهى بحالها حتى يكون هىثابتةوالاشياء مستحيلة متغيرة بلالأمر بالعكس اولى من ذلك فانالأشياءالماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولاً فظهور كل حقيقة علىالقوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلىالحواس بصور متخالفه ماديّه ليس بان يدل على كون [1] حركةالنفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هوالصواب فالعوالم والنشئآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان فىالوجود وحدة روحانيّة و كثرة جسمانية و اخرى ماديه قضتالعنايه الربانيّه بايجاد نشأة جامعه تدركالنشئآت فرتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك ـ الوحدة العقليّة فيتمكن بتلكالمناسبة بادراكها[2] و نيلها من حيث هى وهوالعقلالفعال وقوى جسمانية أو ماديه يناسب بذواتها تلكالكثرة الجسمانيّة اوالمادية فيدركها من حيث هى وهوالجسم اوالمادّة .

ثم انالنفس فى مبادى تكونها و ظهورها تغلب عليها جهةالكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهةالوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد ما كانت حسّاً و محسوساً فللنفس حركة فى ذاتها من هذهالنشأة الى نشأةالآخرة .

١ـ ليس بأن يدل على كون حركتها تابعة لحركةالنفساولى من عكسه بل عكسه هوالصواب د،ط

٢ـ من ادراكها و نيلها : آ،ق ـ د،ط .

الاشراق الثانی
فی اتّحادالعقل بالمعقول

لما تبیّن انّ کلّ صورة فی مادة تحتف[1] بعوارضها لیست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ینالها ، فکما انّ المحسوس ینقسم الی ما هی محسوسة بالقوّة والی ماهی محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر [2] الحسّاس والاحساس لیس کما زعمه الجمهور من انّ الحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ویصادفها مع عوارضها الشخصیّة والخیال تجرّدها تجریداً اکثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهویاتها الشخصیّة من مادّة الی غیرها .

ولا ایضاً معنی الاحساس حرکة القوّة الحسیة الی نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادّته کما ذهب الیه قوم فی باب الابصار بل بان یفیض من الواهب صورةٌ نوریّةٌ یحصل بها الادراک فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلک فلا حاسّة ولا محسوس الاّ بالقوة [3] .

واما وجود صورة فی مادّة مخصوصة مع شرایط و نسب مخصوصة فهو من المُعِدّات .

فکذلک الحال فی القوّة العاقلة و صیرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل لیس کما اشتهر من الحکماء انه بتجرید الصورة عن المادّة وعوارضها تجریداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصیر بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلی بذاته المعرّاة عن الصورة العقلیّة یدرکها .

ولیت شعری اذا لم یکن له فی ذاته صورة المعقولات فبأیّ شیٔ ینالها اهو

۱ـ فی بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...
۲ـ بالجوهر الحاس ـ د،ط
۳ـ : فلاحاس ولا محسوس ...... آ،ق ـ ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الأنوار العقليّة فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شئ بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً كيف يدرك بها غيرها و الّا فان جاز ذلك[1] فاما بان يكون تلك الصورة عاقلةً لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جَذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجرّدة لم يصحّ لأحد ان يقول : انّه فى ذاته معرّى عنها غير منوّر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعِل حصول صورة لمادّة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحقّ الذى نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل الّا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادّة فى نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقليّة للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والأرض لنا[2] كما زعمه الجمهور لاكوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذى ذهبنا اليه فليس الحاصل فى مثل ذلك الّا حصول اضافة محضة والأضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها[3] فى الخارج الّا كون الطّرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حظّهما من الوجود ، لا انّ لها صورة فى الأعيان .

ثمّ ان وجود الأضافة الى شئ غير وجود ذلك الشئ فان اضافة الدار والفرس

١- فى بعض النسخ ومنها نسخة د،ط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جذعاً .

٢- كوجود السماء لنا، لست اقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل..... د،ط

٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والغــلام لنا لايوجب وجود شئ منها لنااوفينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا او لقوانا والكلام عايد فى تلك الصور وكيفيّة حصولها لنا اهى بمجردالاضافة ايضاً او بالاتحاد معنا ، فانكان بمجردالاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً حقيقياً[١] لصورة شئ كما علمت و هكذا يتسلسل الامر الى غيرالنّهاية وان كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

فعلم ، ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذى يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء و هذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم انّ النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلميّة كالقنية المالية من «الذهب والفضّة والانعام والحرث ذلك[٢] متاع الحيوة الدنيا» اى وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها لبعض الذى مرجعه الى وجودالنسب الوضعيّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكل غايب عن الكل فالجسم جوهر ميت ظلمانى وما يتعلّق به فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة الى الفعل العقلى يكون حيّاً عقلياً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كل شئ دونه وبيده ملكوت هذه الاشياء التى تحته .

حكمة مشرقيّة

كلما يراه الانسان[٣] فى هذاالعالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه فى ذاته

١ــ فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شئ وهكذا يتسلسل الامر .... د،ط ــ آ،ق

٢ــ س ٣ ى ١٢

٣ــ كلما يراه الانسان فى هذاالعالم فضلا عن وقت ارتحاله ....د،ط

وفى عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً فى ذاته .

حكمة اخرى

النفس الانسانيّة من شأنها ان يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها[1] ويكون قوّتها سارية فى الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

الاشراق الثالث
فى حصول العقل الفعّال فى انفسنا

ان للعقل الفعال وجوداً فى نفسه و وجوداً فى انفسنا لانفسنا فان كمال النفس الانسانيّة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشئ اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الامر بـ : أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدّماً وغايةً متأخّرة لشئ واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الّا الواحد بالعدد الذى يحصل بتكرّره كثرة عدديّة من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون الّا من الجسمانيّات .

ثمّ لا شكّ ان النظر فى العقل الفعال فى نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادى وليس النظر هيهنا الّا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثمّ صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان فى اول صباه بالقوة فى الكمال العقلى والوجود المفارقى وان كانت بالفعل فى كونها صورة كماليّة للجسم الطبيعى من

١- فى بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها ٢- واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس فى الاسفار مفصلا وان شئت فراجع ط‍ك س نفس ص١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثمّ يصير امراً عقلياً بالفعل فی تصویر الحقایق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسيّة وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر مايخرج اليه وهذا ايضاً لوكان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهى الى فيض علوىّ ونور الهىّ يتّصل[1] بها هو كامل بالفعل فعال فى النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حدّ القوّة الى حدّ الفعل فبالاتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ [2] كونه مبصراً بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البيّن المشاهَد : ان هذه الصورة العقليّة موجودة فى ذاته لما بيّن ان العقل كلّ الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال و بقد اتّصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لايظهر فى البصر صورة شئ من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون فى ذاته صوَر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كلّ المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانّه كلّ المعقولات .

وقداتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهراً فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لأنّه مقوّم للجواهر الفعليّة .

الاشراق الــرابع

فى ترتيب ما يحدث منه فى الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد مانزل منه فيكون كالدايرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١ـ متصل بها . د،ط

٢ـ فى النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة الى حدالفعل

ان اول ما يحدث منه فى الانسان بعدالقوة الهيولانية التى حدثت فى هذا ـ العالم[١] بواسطة حركات الافلاك الدايرة من فيض العالم الملكوت شوق[٢] الى محركها وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرجال ؛ هى القوة التى بها يتحفظ صورة جسمية[٣] .

ثم القوة التى بها يتغذى وينمو ثم التى بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة و غيرهما ثم التى بها يحس الطعوم ثم التى بها يشعر بالروايح فاذا تم له وجود اللامسة والذائقة والشامة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات والتى يدرك الاضواء والالوان وماتحتها ويحدث معها القوة النزوعية الى مايحسه فيشتاقه او يكرهه ثم يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ماارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لهاثم قوة اخرى متصرفة فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوةالوهم والذكروالاسترجاع ويقال لهاالمتخيلةوبها يستوفى درجات الحيوانية واعلى مراتبها ما يصدر عنهاالفكر والروية فهذه هى القوةالنفسانية فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة و هى شبه المادة للقوة المتخيلة وهى للقوة الناطقة .

فاماالنزوعية فانها فى الوجود تابعة للحاسة الرئيسه والمتخيله والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرب عما يخالفه الا ان هذاالطلب يسمى فى الحساس والمتخيل والناطق شوقا و ارادة وفيماتحتها ميلا وفيما فوقها عناية فبالناطقة تم كمال العالم الحسى والمثالى فيجتمع عندالحاسةالرئيسة للخمس صورالمحسوسات عند حضورها و عندالمتخيلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١- من حركات الافلاك ...د،ط

٢- شوقا الى محركها ... آ،ق

٣- يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترتسم فى‌الناطقة صُوَر معقولاتهـا التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهى‌الأشياء البريئة من‌المادّة و عَلائقها .

واماالمعقولات التى ليست بجواهرها معقـولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقليّاً بل حسّيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقليّة والمعانى‌الصُوَرية كالحَجارة والنبات وما يحمله مادّةٌ او جسم فان‌هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثارالمعقولات وظلالها و اشباحهاو اول ما يحدث من‌العقل الأنسانى بالطبع فهو كهيئة فى مادّة نفسانيّة هى فى ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان‌يكون مادّة لمادونها ولا صورة لمافوقها كما انّ‌الهيولىٰ لايمكن ان‌يكون صورة لامر اذلااخسّ منها فالناطقة صورةٌ بنحو و مادّة بنحو آخر فى‌عالم‌الأشباح وتلك فى عالم‌الارواح وانما يصير صورة عقليّة لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلّما خرجت من ـ القوة الى‌الفعليّة خرجت مخزوناتها من‌القوّة وهكذا الى ان يصير قوّةَ ذاتها فِعلاً محضاً وخيالها عقلاً محضاً و بَصرَها بصيرةً و قالبها قلباً فهى لا تزال مفتقرةً الىٰ شئ آخر ينقله و ينقلها من حدّالقوّة الى حدّالعقل و يُقلّبُها كيف يشاء و هوملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يَسُوق [١] عباده الىٰ رضوانه .

الاشراق‌الخـامس
فى انّ‌الأنسان العقلى شئٌ واحد مبسوط .

وذلك لأنّه كامل‌الذات لايحتاج فى وجوده الكمالى البقائى الىٰ تفصيل قوىً وتركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقليّاً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً ويكون علّة بدئه علّة تمـامه و يكون «ماهُو» و «لِمَ هُو» فيه

١ـ فى‌اكثرالنسخ‌المخطوطة : لسوق عبادة الى رضوانه

امراً واحـــداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدّت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مخـتلفة فى مواضع لأنّ القصور علّة التكثير فصارت علّة بدئها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، الّا انّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثراً واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسّة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كأنّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما انّ الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذاالذائقة يبتلع المطعومات والشامّة تجلب الروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صورالأصوات والأنوار والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقة بحركاتها الفكريّة يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التى قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و امساك لما يجذبه كلّ بحسبه و حاله «كل نفس معها [1] سائق و شهيد» .

وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتّحد فيه كلّ سائق و شهيد و فاعل و غـايـة .

فالنّفس الانسانيّة (كما صرّح الفيلسوف المعلّم) : ببعض قواها فى هذاالعالم و بعضها فى عالم العقلى بل فى كلّ عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كأجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهيّة [2] .

الاشراق السادس
فى السّعادة الحقيقيّة .

لانزاع لاحد فى انّ لذة كلّ قوّة نفسانيّة خيرها بادراك ما يلايمها و الـمها

١- س ٥٠ ، ى ٢٠

٢- صرح بهذاالشيخ اليونانى فى كتاب اثولوجيا الميمرالرابع

و شرّها بادراك ما يضادّها فلذّة الحسّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة الغضب الظّفر بالانتقام ، والوهم الرجاء والحفظ التّذكّر .

ثمّ هذه القوی وان اشترکت فی هذه المعانی فمراتبها متفاوتة فماوجوده اقوی وکماله اعلی ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فلیس کلّ لذة کما للحمار فی بطنه و فرجه حتی یکون المبادی السابقون المقرّبون عدمت عندهم[1] اللذّة والسعادة اصلاً

ثم انّ الکمال والامر الملایم ربما تیسّر للقوّة الدرّاکة وهناك اما مانع شاغل لها عنه فیکرهه ویؤثّر ضدّه ککراهة بعض المرضی للطّعوم الحلو وایثار ضدّها واما ممنوّة هی بضدّ ما هو کمالها فلا تحسّ به مادامت کذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة کمالها الخاصّ بها ان یتّحد بالعقل الکلّی ویتقرّر فیها صورة الکلّ والنظام الاتمّ والخیر الفایض من مبدء الکل الساری فی العقول والنفوس والطبایع والاجرام الفلکیّة والعنصریة الی آخر الوجود فیصیر بجوهرها عالماً عقلیاً فیه ماهیّة[2] الکل «وینقلب الی اهله مسروراً»[3] .

واذا قیس هذا الکمال بالکمالات المعشوقة لسایر القوی کانت نسبتها الیها فی العظمة والشدّة والدوام واللزوم کنسبة العقل الی القوی الحسیّة البهیمیّة والغضبیّة لکنّا فی عالمنا هذا و انغمارنا فی البدن وحواسّنا البدنیّة واغراضنا الدّنیویّة لانحن الیها کلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن بصره غشاوة التقلید و رفض وساوسه فیطالع شیئاً من الملکوت الاعلی عند انحلال الشبهات و استیضاح المطلوبات ، فتجد من تلك اللذّة مثالاً ضعیفاً تفوق لذّته علی کل لذة من لذات هذا العالم من منکح هنییء ومطعم شهیء و مسکن بهیّ .

١ــ عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢ــ فیه هیئة الکل ... کذا وجدنا فی اکثر النسخ المخطوطة .

٣ــ س ٨٤ ، ی ٩

وانت لو كنت عالى النفس متأملاً فى عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذاانحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك و بين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابداً والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقايص والآفات .

ولهذا ورد فى الحديث «لاعيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلوفرض كون المعارف التى هى مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة فى حقها لكانت لها لذة لايدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية فى وجود هذه الحقايق لافى اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عنداختزانها نحو وجود ضعيف منها و الا فانها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة فى هذا الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيذ وكماله الذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقى فان كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم الى المتخيلات التى تلفقها تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملذّة فينجر تخيّلها ايّاها الى[1] مشاهدتها بعد رفع الوهم كما فى النوم الّذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف فى الجنّة من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هى جنّة المقرّبين الكاملين .

الاشراق السابع

فى الشّقاوة التى بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقيّة فهى اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العاليّة او بحسب غلبة الهيئآت البدنيّة من المعاصى الحسيّة كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والانكار للحكم بالعقايد السّفسطيّة اوالمشاغبيّة وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشّهرة والرّياسة وافتخاراً بمايستحسنه الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشّقاوة فى القسم الأوّل من قبيل الاعدام[1] كالموت للبدن اوالزمانة فى الأعضاء من غير شعور بمولم .

واما فى القسم الثانى فبادراك امر مولم موذ، كالعضو الّذى به وجع شديد فان هذه الهيئآت الانقهاريّة قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادّة لحقيقتها لأن حقيقتها يستدعى ان يكون لها هيئة استعلائيّة قهرية على البدن و قواه الشهويّة والغضبيّة، فاذاانقهرت عنها وانقادت و خدمت ايّاها فى تحصيل مآربها الدّنيّة كان ذلك موجب شقاوتها و تألّمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسيها[2] عن امرعاقبتها

۱ـ فى النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت اوالزمانة فى الاعضاء ....

۲ـ ينسيها عن امر .... د،ط

ويشغلها ١ سكرالطّبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العايق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذّى النفس بتلك الهيئآت الردّيّة اشدّالأذى ولكن لمّا كانت هذه الهيئآت غريبة عن جوهر النفس وكذا مايلزمها فلا يبعد ان تزول فى مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق فى رسوخها و ضعفها وكثرتها و قلّتها انشاءالله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذاحيث ورد : «انّ المؤمن الفاسق لا يخلّد فى النار» .

واما القسم الثالث فهو النّقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوّة الهيولانيّة و حصلت له فعليّة الشّيطنة والاعوجاج و رسّخت فى وهمه العقايد الباطلة فهى الداء العياء التى اعيت اطبّاء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذاالألم الكاين عنها بازاءاللّذّة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشدّ من كل احساس بمناف حسّى من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قطع بالمناشير او سقط٢ من شاهق.

وعدم تصوّر ذلك الالم فى الدّنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتى بازائها هماالشّقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عندالفلاسفة ونحن بصدد اثبات المثوبات والعقوبات الحسّيّين عن قريب انشاءالله .

الإشراق الثامن

فى درجات الناس فى هذه الشّقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرآت قابلة للصور الواقعة فى العالم و انّماالمانع

١- و يشغلها سكرالطبيعة .... د،ط

٢- او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلميّة له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوّة كحديدالمرئات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثاني: كدورة الشّهوات والمعاصى المكدّرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرئات و طبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقايق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة فى الطاعات والتّفقه فيها و صرف الفكر فى تفاصيلها كمرئات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السّدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصّباً فرسّخت وتأكّدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.

وهذا كالجدار الواقع بين المرئات والصّورة كقوله تعالى[1] : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» و قوله تعالى[1] : «وجعلنا من بين ايديهم سدّاً ومن خلفهم سدّاً فأغشيناهم[2] فهم لا يبصرون» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهيّة «على الصّراط المستقيم[3]».

فان الاهتداء الى الحقّ لايمكن الّا بالعثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّة فلا يحصل الّا بمقرّبات و علوم سابقة وكل علم غير فطرى لا يحصل الّا بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفيّة الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

١ـ سورة ٣٤، آية ٥٣ ۲ـ سورة ٣٦، آية ٨

٣ـ سورة ١ آية ٦

مثاله فی‌المرآة لمن اراد ان یری قفاد فیها فاتّه یحتاج الی مرئاتین یضعهما ویراعی بینهما نسبة" مخصوصة وضعیّة حتّی ینطبع صورةالقفا فی‌التی یقابله وینتقل منها الی‌الاخری فیشاهده فهکذا فی اقتناص‌العلوم طرق" عجیبة من حکایات ـ المرآیا و اشباحهاالمنتقلة .

والغرض منها فی هذاالمقام مجرّد مثال نضربه لموانع‌السعادة العلمیّة والاّ فجوهرالنفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتّحادهـا بالعقل یصیر عین العلوم التی حصّلهـا .

والحاصل : ان‌اللطیفة الملکوتیّة فی‌الانسان امر ربّانی و سرّ من اسرار الله وهی بحسب‌الفطرة صالحة لمعرفة حقایق‌الموجودات لولاالاحتجاب باحدهذه الامور التی بعضها عدمیّة" و بعضها وجودیّة" اعظمها الاشتغال بغیرالحقّ من ـ الصور الموهومة .

وفی‌الحدیث عن صاحب هذه‌الشریعة : «لولا انّ‌الشّیاطین یحومون علی قلوب بنی‌آدم لنظروا الی ملکوت السّماء» .

والیه الاشارة بما روی: «انه قیل : له یارسول‌الله این‌الله فی‌الارض ، قال : فی قلوب عباده‌المؤمنین» .

وفی‌الخبر: «لایسعنی ارضی ولا سمائی ولکن وسعنی قلب‌عبدی‌الورع (المؤمن. خ‌ل)» .

فعلم انه : اذاارتفع هذه‌الموانع‌الدّاخلیّة والخارجیّة عن نفسه‌الناطقة تجلّی فیها صورة الملك والملکوت وهیئة‌الوجود علی ماهی علیه فتری فی‌ذاته: «جنّة" عرضهاالسماوات[1] والارض» .

۱- سورة ۳ آیة۱۲۷

ومملكَة العارف َاعظَم منها لأنّ هــذه من عالَم الملك فقط والمَلَكوت فسحتها اعظَم .

الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسِّطَة و سعادتها و شقــاوتها المَظنونتين علىٰ رأى الحُــكَماء .

اماالناقصَة السازجَة عن العلوم كلّها حتى الأوليات فقد مرّ اختــلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشّائين» علىٰ رواية اسكنــدر انّها فاسدة و علىٰ رواية «ثامسطيوس» انّها باقية فاذا كانت باقيَة ولم تترسَّخ فيها رذيلَة نفسانيَّة تُعذّبها ولا فضيلَة عقليّة تلذّها ولا امكن تعطّلها من الفعل والانفعال وعنايَةالله واسعة وجانب الرَّحمَة ارجح فلا محالَة لهاسعادة وهميَّة من جنس ما يتصوّره وفى هذه الحالَة لاعريَّة عن اللذة بالاطلاق ولانائلَة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنَّة والنار .

وامّاالنّفوس العامية التى تصوّرت المعقولات الأوليَّة ولم تكتسب شوقاً الى الحقايق النَّظرية حتى تتأذّى بفقدها تأذيّاً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصى الأفعال الشَّهَويَّة والغضبية او فاجرة عاصيَة .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن فى َدرجتها اذ ليست لها درجَة الارتقاء الىٰ عالَم المفارقات ولايصحّ القول برجوعها الىٰ ابدان الحيوانات ولا بغنائها [1] لما علم .

فطايفَة اضطرّوا الى القول بان نفوس البله والصّلحاء والزّهاد يتعلّق فى

١ــ ولا بفنائها ...

الهَواء بجرم مركّب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليَحصل لهم سعادة وهميّة" و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة" .

وطايفة زيّفوا هذاالقول فیالجرم الدّخانی و صوّبوه فی الجرم السّماوی والشیخالرّئیس نقل هذاالرأی من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا یجازف فی الکلام والظاهر انه «ابونصرالفارابی» واستحسنه قائلاً یشبه ان یکون ما قاله حقاً[1]

وکذا صاحبالتلویحات صوّبه واستحسنه فی غیرالأشقیاء قال : «و امّا الأشقیاء[2] فلیست لهم قوّة الارتقاء الی عالمالسّماء ذوات نفوس نوریّة و اجرام شریفة» .

قال : والقوّة یحوّجهم الیالتخیّل الجرمی ولیس یمتنع انیکون تحت فلک القمر وفوق کرة النار جرم" کریٌ غیر منخرق هو نوع بنفسه و یکون برزخاً بین العالم الأثیری والعنصری موضوعاً لتخیّلاتهم فتخیّلون من اعمالهم السیّئة مثلاً من نیران و حیّات تلسع و عقارب تلذع و زقّوم یشرب

قال وبهذا یندفع ما بقی من شبه اهلالتّناسخ .

وقال تأکیداً لهذاالرّأی : ولست اشكّ لمااشتغلت به منالریاضات انالجهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمیة مذکّرةلاحوالهم مستتبعة لملکاتهمو جهالاتهم مخصّصة لتصوّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه علی عدمالاطّلاع علی وجود عالم آخر فیه معاد هذهالنفوسالخیالیّة .

۱- واعلم انالشیخ نقل هذاالقول فی اواخر الهیاتالشفاء مبحثالمعاد .

۲- شرح حکمةالاشراق ط ١٣١٦ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

الاشراق العاشر
فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى ما اهملوه.

امّا الذى قرّروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فايّ لذّة فى ادراك المعلومات الاوليّة مثل «الكلّ اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين» و «الاشياء المساوية لشئ متساوية» .

بل السعادة ان كانت عقليّة ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها وان كانت بدنيّة ، فبمشاهدة المشتهيات الحسية وكذا سعادة كلّ قوّة بوجود ما يناسبها.

واما الذى قرّروه فى المتوسّطين فى السّعادة والشّقاوة ؛ فلا يخفى على من تدرّب فى هذه العلوم ان كون جرم سماويّ او عنصريّ موضوعاً لتصوّرات نفس لا يستتم [1] الاّ بان يكون لها به علاقة طبيعيّة او لبدنها معه علاقة وضعيّة ، فانّ المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فايّة نسبة حدثت بين الجوهر الرّوحانى والجرم الابداعى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره من الاجرام ؛ بل الى حيّزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصوّر العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانيّ صوريّ مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصريّ الذات ولا يمكن [2] التصرف فيه لمتصرّف بالتصوير والتمثيل الاّ لصورته [3] الابداعية الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاوّليّ و ايّة مادّة جسمانية تصير آلة لتخيّل [4] نفسانيّة فلا بدّ و ان يتحد بها ضرباً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من-

---

١ـ لا تستمر ... د،ط
٢ـ ولاالممكن ... د،ط
٣ـ الا صورته الابداعية ... د،ط
٤ـ لتخيل قوة نفسانية د،ط

الاستكمال فيخرجها من حدٍّ قوّة الى حدٍّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّرٍ نفسانيٍّ ومعشوق عقليٍّ يتشبّه[1] فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التى لها نسب وضعيّة الى مايتصرف فيها النّفوس بالطبع كما يتحصّل[2] صورة فى المرءآت التى لها نسبة وضعيّة الى عينك التى هى بالحقيقة مرءآت نفسك التى يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكى وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرءآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الاّ لمباديها الاولى و هى ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولاقابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها و بين الاجرام العاليّة علاقة وضعيّة بسببها يصير هى لها كالمرآت الخارجيّة ليشاهد مافيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المثل التى هى تخيّلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بـ : أن الصور المولمة هى[3] التى قد حصلت من سيّئآتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل فى الاجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكى مما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك فى الجرم الفلكى فكذلك لايجوز فى جرم ابداعيٍّ غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه لانّه على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١- يتشبه به فيها ... د،ط   ٢- : كما يتخيل صورة ...... د،ط ـ ل،م

٣- فى نسخة د،ط : كمااعترفوا بالصور المولمة التى حصلت ....

سواء سمّى باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانى متناه موضوعاً لتصرفاتها [١] الادراكيّة الغير المتناهية اذ لااقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلّق و تصوّر قوّة" واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل فى جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاءالمشهورين بالحكماء وليس المخلص منه الاّ بالتّشبّث باذيال الانبياء المؤيّدين بالوحى والانباء انشاءالله .

المشهد الرابع

فی اثبات الحشر الجسمانی وما وعده الشارع و اوعد علیه من القبر و البعث والجنة والنار وغیر ذلک

و فیه شواهد:

الشاهد الاول

فی اثبات النشأة الثانیة . و فیه اشراقات

الاول ، فی تمهید اصول اسلفناها
یبتنی علیها ماندعیه الآن وهی سبعة[1]

الاصل الاول : ان تقوم کل شیء طبیعی بصورته ومبدء فصله الاخیر لا باجناسه وفصوله العالیة والمتوسطة ، ان کانت ، فانها بمنزلة اللوازم .

وکذا وجود کل مرکب طبیعی بصورته الکمالیة وانما الحاجة الی المادة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار الی حامل طبیعی فان مادة الشیء هی

۱- فی اکثر النسخ الموجودة عندی: دون الافتقار بمرکب طبیعی . وفی بعض النسخ : الاول فی تمهید اصول اسلفناها .... و هی سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصور نسبةالنقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها انّما هى معتبرة فى الشئ المادّى على وجه الابهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحوّل و الذوبان و السّيلان بحرارته الغريزيّة المستوليةعليها من نار الطبيعة ، والشخص «هوهو» نفساً و بدناً من اول العمر الى منتهاه لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التى صورته التماميّة فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس، وان تبدّل تركيبه وكذا هذيّة الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الأصل الثانى : ان تشخّص كلّ شئ عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واما الاعراض فهى من لوازم الشخصيّة لامن مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه .

الأصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاشتداد الاتّصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هى اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدّرجات .

اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع النّطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ مايشاء .

الأصل الرابع : انّ الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادى الفعّالة حيث وُجِدَت منها على سبيل الابداع توجبا (توجبها.خ،ل) تصوّرات تلك المبادى بلاشركة الهيولى بالاستعداد اذلا مادّة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصّوَر الخياليّة الصادرة عن النّفوس[1] بقوّتها الخياليّة من الأشكال والأعظام والأجرام التى هى كالأفلاك باعداد كثيرة من الجسميات فانّها ليست قائمة بالجرم الدّماغى ولا فى العالم المثال الكلّى كما بيّنّاه بل فى عالَم النفس و صُقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهيولائى .

ولا شبهة فى ان ما يتصورها النّفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها الخياليّة، لها وجود لافى هذا العالم و الا لرأها كل سليم الحسّ بل فى عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك الا ما يقارن المادّة وانماضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمنا فى هذا العالم و قلّ اثرها لاشتغال النفس بما توردهالحواس عليها من آثار هذا العالَم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة العزيمة واجتماع الهمّة و انحصار القوى فى المتخيّلة يكون تلك الصّوَر حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التى يدركها هيهنا ، ويكون تلك القوّة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوّة فعلاً وينقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الأصل الخامس : انّك قد علمت : ان القوّة الخياليّة والجزء الحيوانى من الانسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّى والهيكل المحسوس ، فهى عند تلاشى هذا القالب المركّب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غير داثرة ولا يتطرّق اليها فساد ولا اختلال اصلاً .

١- عن النفس .... د،ط

الاصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغايبة عن الحواس بلامشاركة المواد[1] وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول ، الحلول والاتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و ان حصولها للفاعل اوكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم[2] فى قوة خياله مالا وجود له[3] الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى .

واقول : ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة فى العقبى الا ان السعداء لصفاء طويتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصور الجنانية من الحور والقصور والحوض والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و ردائة اخلاقهم و اعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- فى نسخة ... د،ط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ......

٢- فى نسخة د،ط : «قال بعض العرفا و كل انسان يخلق بالهمة فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣- والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيى الدين عربى «قده» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٨،٨٩ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالاوجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمه .

للأعمال فی‌الآخرة بوجه .

وما يحصل فی‌المعاد من‌الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه‌المحسوسات الموذية الملذّة هيهنا كيف وربّما يكون المحكوم به فی المنام اقوى تأثيراً مما فی‌اليقظة فما ظنّك فی‌الصّورالاُخرويات مع صفاءالمحلّ وقوّة الفاعل وعدم‌الشّاغل و ذكاء المدرِك [١] .

واعلم ان هذه‌النارالتی تراهافی‌الدنيا ليس هذاالصفاء والاشراق واللمعان‌داخلاً فی‌حقيقتهافان‌هذه‌كلها مسلوبةمن‌نارالآخرة وانماتثبت‌لهذه‌لأنهاليست نيراناً محضةبل فيها نار و نور وامّاالنار المحضة فتمامها انّها موذيةقطّاعة نزّاعةوهذاالمحسوس من‌النار ليس محرقاً حقيقةً والذی يباشرالاحراق والتفريق حقّاً وحقيقةً هی نار الهيئة مستوزة ولها ارتباط‌بهذاالمحسوس وقس عليها سايرالصّور المولمة والملذّة

الاصل‌السابع : انّ‌المادة التی اثبتوها لاجل وجودالحوادث والحركات وتجدّد الصور والطبايع‌الجسمانيات ليست حقيقتها الاّالقوّة والاستعداد و اُصلها و منبعها ـ الامكان الذاتی [٢] ومنشأالامكان ذاتيّاً كان او استعداديّاً هو نقص‌الوجود او فقره فمادام للشّیء نقص فی‌الوجود يطلب‌الاستكمال بعدالنقص‌والفعليّة بعدالقوة: فكما ان سلسلة العقول عندالرواقيّين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتفتون الى ماسوى‌الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا يصدر عنهم‌الاجرام و طائفة اُخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم‌الاجرام والنّفوس‌لاجل التفاتهم‌الى

١ـ اعلم ان‌هذاالاصل من‌الاصول‌التامة‌التی يتوقف‌عليه اثبات حشرالابدان و اتصالها بالارواح .

٢ـ منبع المادة ليس الا نقص‌الوجود و تنزلها عن‌العالم‌المثالی و تحققها فی هذاالعالم واذا امكن تنزل‌الوجود عن‌الحق بحيث وقع فی مرتبة القوة المحضة يجب صدورها والهيولى فی مقام‌الصدور عن‌الحق لايحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابداعی و بهذا يثبت‌وجودالهيولى وجوداً جوهرياً .

ذواتهم الاُمكانيّة ، فكذلك سلسلةالنّفوس علىٰ ضربين منها مايتعلّق بالاُبدان ـ المستحيلة الكاينة وينفعل عن هيئاتهاالماديّة لكونها بالقوّة بعدُ ومنها مالا يتعلّق بهذهالاُبدان المستحيلة بلالاُبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و انّما شأنهاالصّدور التّدبيرى على جهة الفاعليّة واللّزوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمالالعقلى و الاّ لما يصحبهاتجسّم" وتكدّر" فهـذاالقسم منالنّفوس تجرّدت عنالحسّ دونالخيال ولو تجردتعنهما لكانت منالمقرّبين .

الاشراق الثانى

فى تفريع ما اصّلناه

فاذا تمهّدت هذهالاُصول انكشف :انالمَعاد فى يومالمَعاد هذاالشخصبعينه نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصياتالبدن منالمقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّةالبدن فان تشخص كلّ بدن انّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتى انّك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها اَمكنَك ان تحكم عليه بانّه ذاك ـ الاُنسان فلا عِبرة بتبدّلالمادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورةالنّفسانية ، بلالحال كذلك فى تشخّص كلّ عضو منه ولوكان اَصبعاً واحداً ، فانله اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً منالاُجسام و اسم ـ الاُصبع واقع عليه بذلكالاُعتبار لا بهذه فتعيّنه بالاُعتـبار الاُوّل باق مادامت ـ النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالاُعتبار الثانى زايل لاُجلالاُستحالاتالواقعة فيه.

فبعد حشرالنّفوس و تعلّقها باجساد اُخرىٰ غير هذهالاُجساد ، ليس لاُحد ان

يقول : ان هذاالبدنالمحشور غيرالبدن الّذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا منالذّهب وذاك منالنّحاس؛ بل له ايضاً ان يقول: ان هذا ذاك بعينه فان ذلكالنّحاس صار بـالإكسير فى كورة جهنّم هذا ؛ فجوهريّة هذاالعبد واحدة" فىالدّنيا والآخرة و روحه باق مع تبدّل الصور عليه منغير تناسخ وكل ماينشأ من العملالذى كان يعمله فىالدنيا من خير او شرّ يعطى لقالبه جزاء ذلك فىالآخرة «انّ فى هذا لبلاغاً لقوم [1] عابدين» .

فحاصل البرهان علىٰ حشرالأبدان : انّالنّفوس الأنسانيّة باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الأرتقاء الىٰ عالم المفارقات ولاالتعلّق بابدان عنصريّة بالتّناسخ ولا بالأجرامالفلكيّة علىٰ اىّ من الوجهين اللّذين ابطلناهما ولاالتعطّلالمحض فلامحالة لها وجود لا فى هذاالعالم ولا فى عالمالتجرّدالمحض فهى موجودة فى عالم متوسّط بينالتجسّم المادّى والتّجردالعقلى .

الاشراق الثالث
فى وجوهالفرق بينالدّنيا والآخرة
فى نحو الوجود الجسمانى

الأول: انالقوّة هيهنا لاجلالفعل فيتقدّم عليه بوجه، والفعل هناك متقدّم علىالقوّة ولأجلها .

الثانى : انّالفعل اشرف منالقوّة فىهذاالعالم والقوّة فىالآخرة اشرف من الفعل لأنّ هذاالعالم دارالأنتكاس .

١- سورة ٢١ آية ١٠٦

الثالث: انّ اجساد هذاالعالم قابلةٌ لنفوسها علىٰ سبيل‌الاستعداد و نفوس‌ـ الآخرة فاعلةٌ لأجسادها علىٰ سبيل‌الاستيجاب والاستلزام .

فهيهنا يرتقى‌الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الىٰ حدودالنفوس وفى‌الآخرة يتنزّل‌الأمر الى‌النفوس فينسجُ منهاالأبدان .

الرابع : ان اعدادالأبدان كاعدادالنّفوس غير متناهيـــة هناك اذ ليس بممتنع وجود غيرالمتناهى فيه لعدم‌التّضايق والتّزاحم و نفى‌المَواد والتّداخل والمباينة والمسامـــتّة .

ولكلٍّ انسان عالم تامٌ فى نفسه لاينتظم مع غيره فى دار واحدة ولكلٍّ احد من اهل‌السّعادة مايريده ومن يرغب فى صحبتّه لحظةَ عين اوفلتةَ خاطـــر .

وهذا اقلُّ مراتب‌الجنان فالعوالم هناك بلانهايةً كل منها «كعرضِ السماواتِ والأرض[1]» بلا مزاحمة شريك و سهيم .

تنبـــيه

ومما ينبّه علىٰ هذا : ان هذاالعالم‌الدُنياوىّ بجملةً مافيه اذا اُخِذَ دفعةً ليس فى مكان وجهةً من‌الجهات ولا فى زمان، ولم يصدر من‌البارى [2] لأجل استعداد مادّة و صلوح قابل بل‌بمجرّد جهةالفيض الفاعلى فهو اذا اُخِذَ بهذاالو جه امـــرٌ تسلب عنه: «متىٰ» و «الوضع» و «الأين» والكيفيات المحسوسةَ ، فهـــكذا يجب اَن يتصور حال كلّ عالَم من‌العوالم الاُخرويّة لواحد من اهل‌السّعادة فكلُّ‌عالم عالـمٌ والله سبحانه ربُّ‌العالَمين .

۱ـ سورة ۳ ، آية ۱۲۷

۲ـ فى اكثرالنسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الـرابع
فی‌الاشارة الی مذاهب‌النّاس فی‌المعاد .

ان من‌الاوهام العاميـة : اعتقاد جماعة من‌الملاحدة والدهرية و طائفة من الطبيعيين والاطبّاء ممّن لااعتداد بهم فی‌الفلسفة ولا اعتماد عليهم فی‌العقليّات ولا نصيب لهم من‌الشريعة ؛ ذهبوا الی نفی‌المعاد واستحالة حشر النّفوس والاجساد زعماً منهم : انّ‌الانسان اذا مات فات و ليس له مُعاد كساير الحيوان والنّبات و هٰؤلاء ارذل‌الناس رأياً و ادونهم منزلةً .

والمنقول من جالينوس هوالتوقف فی امرالمعاد لتردّده فی امرالنفس هل هی صورة المزاج فينفی ام صورة مجرّدة فيبقی .

ثم من‌المتشبّثين منهم باذيال‌العلماء من‌ضمّ الی انكاره له: ان‌المعدوم لا يُعاد فيمتنع حشرالموتی ، والمتكلّمون منعوا هذا تارةً بتجويز اعادة‌المعدوم واخری بمنع فناء الانسان بالحقيقة لأن حقيقة‌الانسانيّة باجزائه‌الاصليّة ، و هی باقية اما متجزّيةً او غير متجزّية .

ثم حملواالآيات والنصوص‌الواردة فی اثبات‌الحشر علی ان‌المراد جمع المتفرّقات من اجزاءالانسان التی هی‌حقيقته‌فهؤلاء التزموا احد امرين‌مستبعدين عن‌العقل والنقل والسّكوت خير من‌الكلام ممّن لا يعلم .

واتّفق‌المحقّقون من‌الفلاسفة والمُحقّقون[1] من اهل‌الشّريعة بثبوت‌المعاد و وقع‌الاختلاف فی كيفيّته ، فذهب جمهور المتكلمين وعامّة الفقهاء الی انّه‌جسمانیٌ فقط بناءً علی ان‌الروح جرم لطيف سارفی‌البدن .

١- والمحقون من اهل‌الشريعة ... د،ط

وجمهور الفلاسفة على انّه روحانيّ فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء فى هذه الملّة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدّليل العقلى فلم أر فى كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان العرشى على ان المعاد فى المعاد هو بعينه هذا الشخص الانسانى روحاً و جسداً بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذى كان فى الدنيا .

ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النّصوص .

الاشراق الخامس

فى دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسمانىّ .

الأوّل منها : انّه يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .

والثانى : انه يلزم مفسدة التناسخ .

والثالث : ان الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايلامه فهو غير لايق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللّذات سيّما الحسيات انما هى دفع الآلام كما بيّنه العلماء والأطبّاء فى كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ

والجواب عن الأوّل بانّه : ليس فيما قرّرناه فى المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لأمر باق .

وعن الثانى بـ : أن البدن الاخروى موجود فى القيامة بتبعيّة النفس لا انّها

مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين‌الوجهين ولا تناسخ الاّ فی ـ الوجه‌الأخیـر .

وعن‌الثالث : بما علمت فی مباحث‌الغایات من:الفرق بین معانی الغرض والغایة والضروری ، وانّ لکلّ حرکـة طبیعیّ غرضاً و غایة طبیعیّة ولکل عمل جزاء و لازماً «ولکلّ امرء مانوی» و آله‌الآخرة والدنیا واحد لیس فعله‌الخاصّ الاّ ـ العنایة والرّحمة وایصال کلّ حقّ الی مستحقّه وانماالمثوبات والعقوبات لوازم و ثمرات و تنایج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سیّئآت ساقها الیه‌القدر تبعاً للقضاء الالٰهی .

الرابع: انّه اذا صار انسان معیّن غذاء بتمامه لانسان‌آخر، فالمحشورلایکون الاّ احدهما، ثمّ ان‌الآکل اذا کان کافراً والمأکول مؤمناً یلزم امّا تعذیب‌المطیع و تنعیم‌العاصی او کون الآکل کافراً معذّباً والمأکول مؤمناً متنعّماً مع کونهماجسما واحـداً .

والجواب بتذکر ما اسلفناه فی غایة الوضوح ، وللمتکلّمین کلمات عجیبة فی هذاالمقام و حرام علی کل عاقل‌الاشتغال بها عن‌الاکتـفاء بصورةالشریعة والعمل بظواهرالاحکام .

الخامس : ان جرم‌الارض مقدار معدود ممسوح بالفراسخ والامیال وعدد ـ النفوس غیر متناهیة فلا یفی بحصول‌الابدان الغیرالمتناهیّة معاً .

والجواب بعد تسلیم ما ذکر انّ‌الهیولی قوة قابلة لامقدار لها فی‌ذاته یمکن لها قبول مقادیر وانقسامات غیر متناهیّة ولو متـعاقبة و زمان‌الآخرة لیس من جنس ازمنة الدنیا «فانّ یوماً منها کخمسین الف سنة من[1] ایام‌الـدنیا» وان هذه ـ

۱ـ وان یوما عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة۲۲ ، آیه ٤٦

الأرض غيرمحشورة على هذه‌الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى يسع
الكل من الخلايق الأولين والآخرين فاتل قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير
الأرض والسماوات و برزوالله[1] الواحد القهار» و قوله : «قل ان الأولين
والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم[2] معلوم» .

السادس : ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار موجودتان بالفعل و
اهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لنسيانهم امر الآخرة و احوال النفس
متعجبون من ذلك بانهما اذا كانتا موجودتين فاين مكانهما من العالم و فى اى جهة
يكونان اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل فى اللامكان مكان وفى اللاجهة
جهة او فى داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل اوفيمابين سماء وسماء
فمع استحالته ينافى قوله تعالى : «جنة عرضها[3] السموات والأرض» والذين لم
يدخلوا البيوت[4] من ابوابها» كاكثر المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة
بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد و تارة بانفتاق السماوات بقدر مايسعها وليتهم اعترفوا
بالعجز وقالوا لا ندرى الله ورسوله اعلم.

الاشراق السادس
فى ابطال ما ذكروه فى دفع لزوم التناسخ
عندالاعادة

قال بعض الأعلام[5] فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين
من التعلق[6] فى هذاالبدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى .
و ثانيهما ثانوى بالأعضاء الكثيفة فاذاانخرف مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١ـ س ١٤ ، ى ٤٩ ٢ـ س ٥٦، ى ٤٩ ٣ـ س ٢ ى ١٣٧ ٤ـ س ٢، ى ١٨٥

٥ـ وهو غياث اعاظم الحكما ابن مولى صدرالدين الشيرازى الدشتكى . ٦ـ بهذاالبدن . د،ط ـ م،ل .

صلاحيّة التعلّق الثانوى من جهـة النفس بالأعضاء وهذا[1] يتعيّن الأجزاء تعيّناً«ما»

ثم عندالمحشر اذا جمعت و تمّت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرّةً اخرى عاد تعلّق الروح كالمرّة الأولى فذلك التعلّق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النّفس الباقية لنيل الجزاء» انتهى .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصيّة المزاج والاستعداد وحركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال الى أن يبلغ درجة النفس فى الكمال وليس تعلّقها به كتعلّق الانسان بخرابة عاش فيها «أيّاماً» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثمّ اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداً مقصور النظر اليها عن العمرانات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فى الأمور الطّبيعيّة ومن ذاق[2] مشرب الحكمى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصّاً باعتدال مزاج متوسّط بين الأضداد لجرم قريب الشّبه بالسّبع الشّداد .

ومعنى قولهم : لها تعلّق ثانوىّ بالأعضاء : أنّ تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصّاين للروح البخارى الّذى هو كزجاجة فى مشكوة البدن زيتها يضىء مصباح النفس او كشبكة لحمام الرّوح الألهى والطاير القدسى فى ارض خربة فاذا انكسرت الزّجاجة و فنى الزيت فانّى يقع ضوء المصباح فى المشكوة واذا تمزّقت الشّبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسى فاىّ تعلّق بقى له باجزائها المتفرّقة فى اقطار من الأمكنة .

١- فى بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكمى... كذا فى بعض النسخ وفى بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذكر تنبيهى

ان الشيخ الغزالى صرّح فى مواضع من كتبه بان المعاد الجسمانى هو ان يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الأول .

قال : ان زيد الشيخ هو بعينه الذى كان شابّاً ، وهو بعينه الذى كان طفلاً و جنيناً و صغيراً فى بطن الأمّ مع عدم بقاء الأجزاء ففى الحشر أيضاً كذلك والملتزمون [١] عود الأجزاء مقلّدون بلادراية .

اقول: هذا كلام فى غاية الإجمال ولم يظهر منه الفرق بين التّناسخ والحشر .

وقد علمت ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدلّ عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصّريح من غير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان المعاد هو الشّخص الأول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما انّ الروح اذا صار مرّةً اخرى متعلّقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الأول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسمانى بـ : أنّه عود للشّخص مع عدم عودا لبدن و تصريحه بـ : أنّ الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره فى الفرق بين الحشر والتّناسخ بانّ الشخص فى الثانى غير الأول وفى الأول عينه اذ فى الفرق بينهما بهذا الوجه نظر .

وقال فى موضع آخر : ان الروح يعاد الى بدن آخر غير الأول ولا يشارك له فى شىء من الأجزاء .

١ـ والملتزمون بعودالاجزاء .... ل،م ، آ،ش

ثمّ قال : فان قيل هذا هوالتناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة فیالأسماء والشرع جوز هذاالتناسخ ومنع غيره .

واقول : هذاالكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ المحذور هيهنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بانالشرع جوّز هذاالنحومنالتناسخ ومنع غيره بلالأشكال هيهنا لزومالمحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه فی بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذانفسين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلّما تعلّقت نفس ببدن آخر سواء" كان المجموع عين الشخصالأول او غيره و سواء سمّی هذا فیالشرع تناسخاً او حشراً .

الاشراقالسابع

فیالأمر الباقی من اجزاء

(بدن. خ،ل) الأنسان مع نفسه

اعلم انالروح اذا فارقالبدنالعنصری يبقى معه امر" ضعيفالوجود من هذا ــ البدن قد عبّر عنه فیالحديث بعجبالذّنب .

وقداختلفوا فی معناه قيل : هوالعقلالهيولانی . وقيل : بلالهيولی الأولی .

وقيل: الأجزاء الأصليّة و قال ابوحامد الغزالی : انّما هوالنفس و عليها منشأالنشأة الآخرة [1] .

وقال ابويزيدالوقواقی : هو جوهر" فرد يبقی من هذهالنشأة لا يتغيّر ينشأ عليهالنشأةالثانية . وعندالشيخالعربی هی اعيانالجواهرالثابتة .

ولكلّ وجه لكنّالبرهان منّا دلّ علی بقاءالقوة الخياليّة التی هی آخرهذه

---

[1]- و عليها ينشأالنشأة الآخرة ــ د،ط

النشأةالأولى و اوّل النشأةالثانية ١ .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيّلة المدركة للصوَر الجسمانيّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيّة ويتخيل ذاتها بصورتهاالجسمانيّة التى كانت يحسّ بها فى وقتالحيوة كما فىالمنام كانت يتصوّر بدنهاالشخصى و يحسّ به مع تعطّل هذه الحواس وركودها ، فان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصَراً و ذوقاً و شمّاً و لمسا يدرك بهاالمحسوسات الغائبة عن هذاالعالم ادراكاً جزئيّاً و يتصرّف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياويّة و مباديها الا انّ هذه فى مواضع مختلفة لأنهاهيولانيّة يحملها هذاالبدن وهى فى موضع واحد لأنالنّفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فاذا مات الأنسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواهاالخاصّة بها و معها القوّة المتصوِّرة فيتصوّر ذاته مفارقة عنالدنيا و يتوهّم نفسه عينالأنسان المقبورالذى مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً مدرِك ٢ الآلام الواصلة اليه على سبيلالعقوبات الحسيّة على ما وردت بهالشرائع ، فهذا عذابالقبر .

وان كانت سعيدة يتصوّر ذاتها على صورة ملائمة ويصادفالأمورالموعودة، فهذا ثوابالقبر كما قال «صلىالله عليه وآله» : «القبرُ روضة" من رياضِ الجنّة او حفرة" من حفرالنّيران» .

ايّاك وان تعتقد هذهالأمور التى يراهاالأنسان بعد موته من احوالالقبر و احوالالبعث اموراً موهومة لا وجود لها فىالأعيان كما زعمه بعضالأسلاميّين المتشبّثين بأذيالالحكماء الغيرالممعنين فى اسرارالوحى والشريعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فىالشريعة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اقوى فىالوجود واشدّ تحصّلاً فىالتجوهر من هذهالحسيات فان هذهالصوريوجد

١ـ فى اكثرالنسخالمخطوطة : آخر هذهالنشأة و اولالنشأة الثانية
٢ـ يدركالآلام الواصلة .... د،ط

فی‌الهیولی التی اخس‌ّالموضوعات .

والصورالاُخرویّة اما مجرّدة او قائمَة فی موضـوع‌النـفس ولا نسبة بین الموضوعین فی‌الشرف والخسّة فلا نسبة بین الصـورتین فی‌القوّة والضعف علی ان کلیهما مدرکان للنّفس اَحَـدهما بواسطة الآلات الجسمانیّـة والاُخری[1] بذواتها فعلی ما حقّق‌الاٴمر صحّ ان یقال ان‌الدنیا والآخـرة حالتان للنفس وان یقال : انّ النشأةالثانیَة عبارة عن خروج‌النفس‌الاٴنسانیّة عن‌غبار هذه‌الهیئآت‌البدنیّة کمایخرج الجنین من بطن امّه .

وقد وقعت الاٴشارة سابقاً الی ان سبب‌الموت الطبیعی فعلیّةالنفس و تجوهرها و تقلّبها الی عالِمها و اَهلها و رجوعهـا الـی‌الله او متنعـّمَة مسرورة او معـذّبة منکوسة الرأس .

الاشراق‌الثـامن
فی اَنّ‌الحکمَة یقتضی بَعث‌الانسان بجمیع قواه و جَوارحه

ان کلّ قوّة من قوی‌العقل[1] العملی للانسان یسری‌من‌نفسه‌الی‌البدن فان‌النفس بمنزلة طیر سماویّ له اجنحة وریاش فالجناحان هماالقوتان‌العلمیّةوالعملیّة والریاش لکلّ من‌الجناحین هی‌القوی والفروع لها والبدن بمنزلَةالبیضة التی یخرج منه الطیر فاذاحان وقت‌الطیران یطیر بجناحه الی‌السماء ویحمل معه کلّ ریشَة من‌ریاشه فهذا[3] مثال‌النفس والغرض ان لکل قوة من قوی‌النفس کمال یخـصّها و لذّة و اِلـم

١- علی ان کلیتهما مدرکتان... احدیهما بواسطة......د،ط ــ ل،م
٢- ان کل قوة من قوی‌الاٴنسان بما هو انسان یسری من نفسه الی‌البدن..... د،ط
٣- فهذا هو مثال النفس.... د،ط... و اذاحان وقت... یطیر بجناحیه .... ل،م ــ آ،ق

يناسبها كما مرَّ و بحسب كلٍّ ما كسبته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادى و القوى[١] عالية كانت او سافلة.

«فلِكُلٍّ وجهة[٣] هو مولّيها» ومن تحقّق[٤] بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على[١] مايراه الحكماء من لزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن فى الخليقة معطّل فى الطبيعة وقد مرّ بيان انلا ساكن فى الكون ، وانّ الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الّا ان حشر كل احد الى[١] ما يناسبه و يقصده فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه فى حشر افراد الانسان : «يوم نحشر المتّقين الى الرحمن وفداً ، و نسوق المجرمين الى[١] جهنّم ورداً» وفى الشياطين «فوربّك لنحشرنّهم[٦] والشياطين» وفى الحيوان قوله : «واذا الوحوش حشرت[٧] والطّير محشورة كلٌّ له[٨] اوّاب» و قوله: «وما من دابّة فى الارض[٩] ولا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم ما فرّطنا فى الكتاب من شئ ثمّ الى[١] ربّهم يحشرون».

وفى النبات «وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت وانبتت من كل زوج بهيج الى[١] قوله وانّ الله يبعث[١٠] من فى القبور» وفى حق الجميع «و يوم نسيّر الجبال[١١] وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احداً وعرضوا على[١] ربّك صفّاً» وقوله : «انا نحن نرث الارض[١٢] ومن عليها و الينا يرجعون»

٣- س ٢، ى ١٤٢

٤- ومن تحقق هذا ... د،ط

٥- س١٩- ى ٨٨،٨٩

٦- س ١٩، ى ٦٩

٧- س ٨١، ى٥

٨- س٣٨ ، ى١٨

٩- س ٦ ى ٣٨

١٠- س ٢٢، ى ٥ ، ٦، ٧....

١١- س ١٨، ى ٤٤، ٥٦

١٢- س ١٩، ى ٤١

وقوله : «وكلّ آتية يوم القيامة[13] فرداً» وقوله : كما بدأنا اوّل خلق[14] نعيده» وقوله : «ائذا كنّا عظاماً[15] و رفاتاً ائنّا لمبعوثون خلقاً جديداً ، قل كونوا حجارةً او حديداً او خلقاً مما يكبر فى صدوركم» .

الاشراق التاسع

فى سبب اختلاف الناس فى كيفيّة المعاد .

واعلم انّ اختلاف اصحاب الملل والدّيانات فى هذاالأمر وكيفيّته انّما هولاجل غموض هذه المسئلة العويصة و دقّتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن فى طبقته احكموا علم المبادى و تبلّدت اذهانهم فى كيفيّة المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد فى هذه المسئلة المهمّة لغموضها حتى ان الكتب السماويّة المحكمة متشابهة آياتها فى بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .

ففى التوريّة «انّ اهل الجنّة يمكثون فى النّعيم عشر الف سنة ثمّ يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون فى الجحيم كذا او زيد منها ثمّ يصيرون شياطين» .

وفى الانجيل : «ان الناس يحشرون ملائكةً لايطعمون ولايشربون ولاينامون ولا يتوالدون» .

وفى بعض آيات القرآن : انّ الناس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله : «كلّ آتية يوم القيامة فرداً» وقوله : «كما بدءكم اول مرّة تعودون[17]» وفى بعضها على صفة التجسّم كقوله : «يوم يسحبون فى النار على[18] وجوههم».

١٣- س ١٩، ى ٩٣

١٤- س ٢١ ، ى ١٠٤

١٥- س ١٧، ى ٥٢، ٥٣

١٦- س١٩، ى ٩٣

١٧- س ٧ ، ى ٢٨

١٨- س٤٠، ى ٧٣ - س ٥٤، ى ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى[۱] : «رب ارنی کیف تحیی الموتی» واستشکال عزیر : «انی یحیی هذه[۲] الله بعد موتها» و حکایة اصحاب الکهف تبییناً لهذاالامر کما قال تعالی : «وکذلك اعثرنا[۳] علیهم لیعلموا ان وعدالله حق».

فبعض هذه النصوص یدل علی ان المعاد للابدان و بعضها یدل علی انه للارواح والتحقیق ان الابدان الاخرویة مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة کظل لازم للروح او کعکس یری فی مرئات کما ان الروح فی هذا البدن کضوء واقع علی جدار ، او کصور منقوشة فی قرطاس ،

وقد کان شبه هذه الاخبار المنقولة عن الکتب السماویة واردة فی الاحادیث النبویة «علی الصادع بها و آله الصلواة والتحیة» کما هو المشهور بین اهل الحدیث والروایة وفی کلام اساطین الحکمة وعظماء الفلسفة الذین اقتبسوا انوار علومهم بالرجوع الی حامل الوحی والکتاب دون متأخریهم المقتنعین علی طریقة البحث والتکرار غیر المقتفین آثار الانبیاء فی کشف الانوار مثل ما ذکرناه .

قال سقراط معلم افلاطن الالهی[٤] «واما الذین ارتکبوا الکبایر فانهم یلقون فی طرطاوس[٥] [طرطارس] ولا یخرجون منه ابداً .

واما الذین ندموا علی ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فانهم یلقون فی طرطاوس سنة کاملة یتعذبون ثم یلقیهم الموج الی موضع ینادون منه : خصومهم یسئلونهم الاحضار علی القصاص لینجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعیدوا الی طرطاوس ولم یزل ذلك دابهم الی ان یرضی خصومهم عنهم .

۱ـ سورة ابراهیم . ۲ـ س ۲ ی ۲٦ ۳ـ س۱۸، ی ۲۰

٤ـ قوله : طرطاوس. والظاهر انه طرطارس (Tartaros) شیء شبیه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذی تدور وتخاف فیه

٥ ـ فی المأخذ الموجودة فی الکتب الحدیثة : طرطارس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النّقيّة » .

قال المترجم : «طرطاوس شقّ كبير و أهوية تسيل اليها الأنهار على انّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه دردور» [١] .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا: « ان النفس[٢] اذا سلكت من السّفل علواً ولم يبلغ الى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء العقليّة والحسّيّة متوسطة بين العقل والحِس غير انّها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السّفلى ثمّ ارادت الصّعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشّاهدُ الثّانى

فى احوال الآخرة بوجهٍ تفصيليٍّ

و فيه اشراقات

الأول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لأنّه امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالَم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأنّ القواطع قائمة على ان محل الحكمة لا ينعدم

١ـ دردر : الماء الذى يدور و يخاف فيه الغرق...ض

٢ـ اثولوجيا .

كما فى‌الحديث‌النبوى «خلقتم للبقاء لاللفناء» وفى‌الحديث ايضاً : «الأرض لا تأكل محلّ‌الايمان» و فى‌الكتاب «احياء عند ربّهم يرزقون فرحين[1] بما آتاهم‌الله»

الاشراق الثانى

فى ماهيّة القبر و عذابه وثوابه

واعلم ان للانسان الكامل فى ايام كونه الدنياوى اربع حياتات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسيّة ثنتاها[2] دنياويّتان و ثنتاها اخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حيوة امتداديّة تنفسيّة هى بمنزلةالطبيعة النباتية و حيوة صوتيّة لفظيّة هى بمنزلةالحيوانية و حيوة معنويّة هى بمنزلةالانسانية و حيوة حكميّة هى بمنزلةالروح‌الالهى.

فاذا خرج‌الكلام من جوف‌المتكلّم و دنياه دخل الى باطن‌السامع و اخراه فورد اولاً فى منزلة صدره ثمّ الى قلبه فاذا ارتحل من عالم‌التكلّم والحركة الى عالم‌السمع والادراك انقطعت عنه‌الحيوتان الاوليان لانّه انقطع‌النفس وعدم‌الصوت فلا يخلو حاله بعدذلك عن احدالامرين لانّه اما فى روضة من رياض‌الجنّة وذلك اذا وقع فى صدر منشرح بانوار معرفةالله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذالقبر واما فى حفرة من حفرالنّيران و ذلك اذا وقع فى صدر ضيّق حرج مشحون بالشّرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنةالله و مقته مخلّداً فى‌العذاب .

فان من‌البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من‌الملائكة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضةالجنان .

١ــ س٣ ، ى ١٦٣

٢ــ الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... د،ط

ومن‌البواطن ما يقع فيه كلّ يوم الف وسواس و كذب و فحش وخصومة و مجادلة مع‌الناس فهو منبع‌المقت والغصّة والعذاب الأليم فهو بعينه من‌الضيّق والظلمة والوحشة كحفرة من حفرالنيّران لقوله تعالى[1] : «من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من‌الله ولهم عذاب اليم» .

فكذلك‌الانسان اذا مات وارتحل عن هذاالعالم فقد بقيت له حيوتان اخرويّتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيوتاه النباتيّة والحيوانية وانما قلنا : انقطعت . موضع : انعدمت . لأنّ‌التحقيق ان ما وجد من‌الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم‌الله سبحانه و قد قال : «و ما يعزب[2] عن علمه مثقال ذرّة فى‌الارض ولا فى‌السماء» ومعلوم انّ للجسد وجوداً كما للنفس، وللقالب تكوّناً كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقيّاً فقبرالحيوة الجسدانيّة النباتيّة والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجى و مدّة تقلّبها الاستكمالى فى دارالدنيا و هى مقبرة ما فى علم‌الله من صورالاكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً فى علمه‌تعالى ورودها فى مقابر هذه‌الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه‌القبليّة فى قوله صلّى‌الله عليه وآله : « خلق‌الارواح قبل‌ـ الاجسام (الاجساد. خ‌،ل) بالفى عام » و الى هذه‌البعدية بقوله تعالى : «و الى‌الله ترجع‌الامور[3]» و اليهما جميعاً بقوله تعالى : «كما بدأكم تعودون[4]» .

واما قبرالنفس والروح فالى مأوى‌النفوس و مرجع‌الارواح كل يرجع الى اصله: « انّا لله و انّا اليه راجعون[5]» .

١ـ س ١٦، ى ١٠٨ ٢ـ س ١٠ ، ى ٦٢ و س ٣٤، ى ٣

٣ـ س ٨، ى ٢٦ ٤ـ س٢٨، ى ١٥١ ٥ـ س٢، ى ١٥١

فالله سبحانه ابدع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثم امر بمقتضى قضائه الأزلى و صوره الاسرافيلى لتلك الارواح والقلوب العرشية ان تعلقت بالقوالب والأبدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطراً من الأزمنة هذه القلوب والأرواح كما شاءالله فاذا بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحيوة رجعت الأرواح قائلين «انالله وانا اليه راجعون[١]» وعادت الأشباح الى التراب الرميم «منها خلقناكم [٢] وفيها نعيدكم» .

واما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع[٣] والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبائل التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة» خبيثة» اجتثت[٤] من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ المجرمون [٥] ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا اعدام» و رفع» .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون [٦] » ، «فريقاً هدى و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله جوهر"» الحديث والفرش مقبرة الأجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده[٧]».

١ـ س ٢، ى ١٥١   ٢ـ س ٢٠، ى ٥٧

٣ـ س ١٦، ى ١١٣   ٤ـ س ١٤، ى ١١٣   ٥ـ س ٣٢، ى ١٢

الاشراق‌الثالث
فی‌التنبیه علی ما ذکر بوجه عقلی

اعلم ان‌البدن‌المحسوس امر مرکّب من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبیعة لها اعراض لازمة اومفارقه والطبیعة قدمر انها امرزمانی وهی مع اعراضهاالزمانیّة لایبقی زمانین «بلهم فی لبس من خلق جدید».

ثم اذاانتهی الاجل والتألیف قد بطل، رجع کل جوهر من جواهره الی عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغیره فلا یجوز له‌الانتقال من‌موضع‌الدنیا الی‌موضع الآخرة کیف والاعراض‌المحسوسة من‌الکمّ والکیف والوضع وغیرها متغیّرة مستحیلة لانها تابعة للطبیعة و هی مستحیلة سایله لا یمکن بقاؤها فی دارالقرار و انتقالها بعینها من دارالفناء الی دارالبقاء.

فالعرض‌الذی شأنه التجدّد والتّدرّج شیئاً فشیئاً کالحرکة وما یقع‌فیها والزمان الذی یطابقها و یوازیها لایجوز ان یرتحل‌من هذاالعالم الی عالم‌الثّبات والبقاء والا لکانت للحرکة حرکة و للموت موت فیلزم ان یکون‌الدّیمومة زوالاً وینقلب‌الآخرة دنیاً والحیوة موتاً والحقیة بطلاناً والکلّ مستحیل.

فثبت ان عالم‌الآخرة غیر عالم‌الدنیا وهو عالم تامّ لا ینتظم مع هذاالعالم فی سلك واحد ولا احدهما من‌الآخر فی جهة واحدة او فی‌اتصال واحدزمانیّ اومکانیّ نعم‌الآخرة محیطة بالدنیا احاطة معنویّة لا کاحاطة الحقّة بالدّرة بل‌کاحاطه الروح بالجسم.

ومحصّل القول: ان‌الموت اذا فارق بین جواهر هذه الاجسام الدّنیاویّة

۱- س ۷، ی ۲۸   ۲- س ۲۱، ی ۱۰٤

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلّت الهيئآت والأعراض ثم اذا جاء وقت العود بامر الله رُكّبَ الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الاُخرَوى مجرد جواهر بلا اَعراض هذه الدّنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة [1] بين الموت والحيوة الثانويّة مثل حالة النايم لقوله صلّى الله عليه و آله : «النوم اَخُ الموت» .

الاشراق الرابع
فى الأشارَة الى عَذابِ القَبر [2]
بما ذكرَه بعضُ علماءِ الأسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدّنيا لرأه مشحوناً بانواع المؤذيات والسّباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرّياء والعجب وهى التى لايزال يفرسه [3] وينهشه ان سهى عنها لحظةً، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء وَ وُضع فى قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيّات والعقارب قد احدقت به واتّما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعيّة فان لكلٍ معنىً صورةً يناسبه و فى الحديث عنه صلّى الله عليه و آله : «اتّما هى اعمالكم تردُ اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يَصحبها شىء من الهيئآت البدنيّة وهى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدّنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهميّة عين الانسان

١ـ هى حائلة بين ... د،ط ـ آ،ق ٢ـ فى الاشارة الى ماذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر
٣ـ يفترسه و... ان سهى عنها بلحظة ... د،ط

القبور الذی مات علی صورته کما کان فی‌الرؤیا یشاهد نفسها علی صورتها التی کانت فی‌الدنیا بعینها و یشاهدالامور مشاهدة عیان بحسها الباطنی فیری بدنها مقبورة و یشاهدالالام الواصلة الیها علی سبیل‌العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الحقة وهذا عذاب‌القبر وان کانت سعیدة فیتخیل ذاتها وصور اعمالها و نتایج ملکاتها و سایرالمواعید النبویة فوق ما کانت یعتقدها من‌الجنات والحدائق والحور العین والکأس من‌المعین و هذا ثواب‌القبر .

فالقبر الحقیقی هذه‌الهیئات و عذابه و ثوابه ما ذکرناه .

الاشراق‌الخامس

فی البعث

واماالبعث فهو خروج‌النفس عن غبار هذه‌الهیئات المحیطة بها کما یخرج الجنین من‌القرارالمکین وقد وقعت‌الاشارة الی ان : دنیاك و آخرتك حالتاك قبل الموت و بعده و بعثك قدومك الی‌الله‌تعالی و مثولك بین‌یدیه امافرحاناً بلقائه و اما کارهاً له ومن احب لقاءالله احب الله لقائه ومن کره لقاءالله کره‌الله لقائه .

الاشراق‌السادس

فی‌الحشر

قد بینا ان نوع‌الانسان بحسب هذه‌الفطرة الهیولانیة والنشأةالحسیة واحد، و اما بحسب ما یتصور نفسه و یتجوهر به عقله‌المنفعل و یخرج الی‌الفعل فی علومه‌و ملکاته یصیر انواعاً مختلفة و یحشر الیها .

فحشرالخلایق علی انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملکاتهم فلقوم علی سبیل

الوَفد: «يوم نَحشرالمتّقين[1] الیالرحمن وَفداً» ولقوم على سبيل‌الورد : «ونسوق المجرمين[2] الیٰ جهنم ورداً» ولقوم علیٰ وجه‌التعذيب : «ويوم يُحشر اعداءالله[3] الیالنار» و لقوم : «و نحشرالمجرمين[4] يومئذ زرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم‌القيامة اعمیٰ[5]» ولقوم «اذالاغلال[6] فی اعناقهم والسلاسل يسحبون فی‌الحَميم ثُمّ فی‌النار يُسجرون».

وبالجملة لكلٍّ واحد الیٰ غاية سعيه و عمله وما يحبّه حتى انه لو احبّ احَدكم حجراً يُحشر معه.

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكلّ ملكة تغلب على‌الانسان فی‌الدنيا تتصوّر فی‌الاخرة بصورة تناسبها «كلٌ يعمَل[7] علیٰ شاكِلَته».

ولا شكّ ان افاعيل‌الاشقياء المُدبرين انّما هی بحسب هممهم القاصرةالنازلة فی مراتب‌البرازخ الحيوانيّة و تصوراتهم مقصورةٌ علیٰ اغراض بهيميّة او سبُعيّة تَغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك‌الحيوانات فی‌القيامة لقوله : «و اذاالوحوش[8] حُشِرَت» وفی‌الحديث : «يُحشرَ بَعض‌الناس علیٰ صورة تَحسُن عندهاالقِردةُ والخَنازير».

حِكمةٌ مشرقيّة

ان فی باطن كلّ انسان وفی اهابه : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسّه و قُواه و هو موجودالآن ولا يموت بموت البدن العنصری اللّحمی بل هُوَ الّذی

۱ـ س ۱۹، ی ۸۸
۲ـ س۱۹، ی ۸۹
۳ـ س٤۱، ی ۱۸
٤ـ س ۲۰، ی ۱۰۲
٥ـ س ۲۰، ی ۱۲٤
٦ـ س ٤۰ ی ۷۳
۷ـ س ۱۷ ، ی ۸٦
۸ـ س ۸۱، ی٥

يَحشر يوم‌القيامـَة و يحاسب و هوالذى يثاب و يعاقـَب .

و حيوته ليبست كحيوة هذاالبدن عـَرَضيـَّة واردة عليـه من الخارج و انـّما حيوته كحيوةالنفس ذاتيـّة ، و هو حيوان متوسـّط بين‌الحيوان العقلى والحيوان ـ الحسى يـُحشر فى‌الآخرة على صور اعماله‌و نيـّاته و لهذا يرجع و يأوّل معنى‌التناسخ الواردة فى مذاهب‌الأقدمين من‌الحكماء المعظـّمين كافلاطن و سـقراط و فيثاغورث و غيرهم من‌الأساطين و كذا ما ورد فى‌الشـّرايع الحقـّة كما مرّت الأشارة اليه .

الاشراق‌السابع

فى ارض‌المَحشَر

هى هذه‌الأرض التى فى‌الدنيا ، الا انـّها « يـُتبدّل غيرالأرض[1] فتمدّ مدّ ـ الأديم» و تبسط «فـَلا ترى فيها عِوَجاً ولا امتا [2]» .

تجمع فيها جميع‌الخلايق من اول‌الدنيا الى آخـرها لأنـّها اليوم مبسوطـَة على قدر يتـّسع‌الخلايق كلـّها[3].

ومعنى مدّها و بسطها لاينكشف‌اليوم الا لذوى‌البصائر الثاقبـَة ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان يعرف : ان‌مجموع‌الزمان وما يطابقه‌كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون‌الله مشتمل على شئون التجلـّيات الواقعة فى كلّ يوم وساعة و كذا مجموع‌الأمكنة الواقعـَة فى كل‌وقت ، فكما اتصلت الآنات فى نظر شهوده ، اتـّصلت الأمكنـَة التى فى كل آن ، فعلى‌هذاالقياس اتـّصلت‌الأرض‌الموجودة‌الآن مع‌الأراضى‌الموجودة فى‌الآزال والآبادفهكذا يصير الاراضى كلها ارضاً واحدة‌فيها الخلايق كلـّها عند شهودالملائكة والنبيين‌والشـّهداء كما قال‌الله‌تعالى «واشرقـَت ـ

۱ـ س ۱٤، ی ٤۹ ۲ـ س۲۰، ی ۱۰٦ ۳ـ تسع‌الارض ... م،ن

الأرض[۱] بنور ربها ووضع الكتاب وجيئ بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه .

الاشراق الثامن
في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شيئ حركة جبلية و عبادة فطرية و للانسان مع تلك حركة[۲] اخرى ارادية في طلب ما يظنه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصعودى فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى منتهى عمره انتقالات جبلية وحركات طبيعية اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ، قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها الى كمال النشو ، ثم صورة حيوانية يدرك المحسوسات و يتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسية .

واول درجات الصور العقلية قوة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل من صورة الى صورة حتى يتصل بالعالم العقلى ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

۱ـ س ۳۹، ی ٦۹

۲ـ وللانسان معذلك حركة ارادية... ل،م ـ م،ن ـ آ،ق.

وقويت جنودها اخذت فى تحصيل نشأة ثانيـة و منزل آخر فتوجّهت الىٰ عالم آخر هو اعلىٰ من هذاالعالم و اشرف و اقرب الىٰ بارئها فهذا معنى صراطالله الّذى فطر عليهالخلق فالاستقامة عليها والتثبّت فيها هوالّذى ارادهالله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الىٰ صراط مستقيم صراطالله الذى له ما فى ـ السّموات [1] وما فىالارض» والانحرافعنهيوجبالسّقوط عنالفطرة والهوىّ الى جهنّمالتى قيل لها : «هل امتلأت [2] وتقولهل من مزيد» .

وهوادق منالشّعر و احدّ منالسيف لأن كمالالانسان فى سلوكه الىالحق منوط باستكمال قوّتيه اماالعلميّة فبحسب اصابةالحق فىالانظار الدقيقةالتى هى ادّق منالشعر فىالمعالم الالهيّة .

واماالعلميّة فبحسب توسّطالقوّةالشّهوية والغضبيّة والفكريّة فىالاعمال لتحصيل ملكه العداله و هى احدّ منالسيف .

فللصّراط المستقيم وجهان : احدهما ادق منالشعر والآخر : احدّ منالسيف والانحراف عنالوجه الأول يوجبالهلاك «انّالذين لا يؤمنون [3] بالآخرة عن ـ الصّراط لناكبون» والوقوف علىالوجهالثانى يوجبالشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالىٰ «يقفون [4] فىالحميم» وقوله تعالىٰ : «ولاتركنواالىالّذين [5] ظلموا فتمسّكم النار» و قوله تعالىٰ: «اثاقلتم الىالارض ارضيتم [6] بالحيوةالدنيا منالآخرة» و قوله تعالىٰ حكاية عنالنبى صلّىالله عليه وآله : «ان هذا صراطى [7] مستقيماً فاتّبعوه» اى مرّوا علىالصّراط الآخرة مستوياً من غير انحراف و ميل وفىالخبر عنه صلىالله

١ــ س٤٣، ى ٥٢
٢ــ س ٥٠، ى ٢٩
٣ــ س ٢٣، ى ٧٦
٤ــ س ٤ ، ى ٧٣
٥ــ س ١١، ى ١١٥
٦ــ س ٩، ى ٣٨
٧ــ س٦ ، ى ١٥٤ .

عليه وآله «يمرّ المؤمن على الصّراط كالبرق» وورد ايضاً «ان الصّراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نورالمارّين عليه فيكون دقيقاً فى حق بعض و جليلاً فى حق آخرين» .

و يصدق هذاالخبر قوله تعالى : «نورهم يسعى بين ايديهم و بأيمانهم»[۸] والسّعى مشى وما ثمّة طريق الاّ الصّراط.

وانما قال : بأيمانهم لأنّ المؤمن فى الآخرة لا شمال لـه كما انّ الكافر لا يمين لـه .

وبالجملة النور هو نورالقوّةالنّظريّة و بحسبه يمشى الانسان طريق الحقّ بقوّته العمليّة فهذه الآية قد جمعت فايدة الخبرين المذكورين .

فالصّراط المستقيم هوالوسط الحقّ بين الأطراف ولا عرض له و لذلك ليس فى قدرةالبشر الاستقامة عليه الاّ من شاءالله .

وقال النبى صلى الله عليه و آله : «شيّبتنى سورة هود لمكان: فاستقم كما امرت[۹]» فلاجرم يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى : «ان منكم الاّ واردها ، كان على ربّك حتماً مقضيّاً[۱۰]» .

كشف ملكوتىّ

اعلم ان الصراط المستقيم الّذى اذا سلكت اوصلك الى الجنّة هو صورةالهدى الّذى انشأته لنفسك مادمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبيّة فهو فى هذه الدار كساير المعانى الغايبة عن الحواسّ لايشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاءالطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله فى الموقف وآخره

۸ــ س ۵۷، ى ۱۳ ۹ــ س ۱۱، ى ۱۱٤ ۱۰ــ س ۱۹ ، ى ۷۲

علیٰ بابالجنّة [۱] یعرف من یشاهده انه صنعتك و بنائك و یعلم انّه قد کان فیالدنیا جسراً ممدوداً علیٰ متن جهنم طبیعتكالتیقیل لها : «هل امتلأت وتقول[۲] هل مزید» لیزید فی طولك و عرضك و عمقك «منظلٍّ ذی [۳] ثلاث شُعَب» اذ کان جسمك ظلُّ حقیقتك و هو ظلٌّ غیر ظلیل «لا یغنیها من اللّهب [٤]» لهب الطبیعة بل هوالذی یقودها الیٰ لَهَبِ الشهوات و توقد فیها نارها فالکامل من یطفی نارها بماءالتوبةو ماءالعلم فیالموطن الذی فیه قوّة قبولالأعمال والطّاعات قبل قیام نشأةالمجازاة.

الاشراق التاسع
فی نشرالکتب والصّحایف

کل ما یدرکه الانسان بحواسّه یرتفع منها اثر الیالروح و یجتمع فیصحیفة ذاته و خزانة مدرکاته و هو کتاب منطو الیوم عن مشاهدة الأبصار فیکشف [٥] له بالموت ما یغیب عنه فی حالالحیوة مما کان مسطوراً فیکتاب لایجلّیها الاّ لوقتها [٦] وقد مرّ انّ رسوخالهیئآت و تأکدالصّفات وهوالمسمّیٰ عند اهلالحکمةبالملکة وعند اهلالنبوّة والکشف بالملَك والشّیطان یوجب خلودالثواب والعقاب .

فعلم انالآثارالحاصلة منالأفعال والأقوال فیالنّفوس بمنزلة النّقوش الکتابیّة فیالألواح «اولئك کتب فی[۷]قلوبهم الأیمان» و هذهالألواح النفسیّة یقال لها صحایفالأعمال و هذهالنقوش والصور کما یفتقر الیٰ قابلیقبلها یفتقر الیٰ ناقش و مصوّر فالمصوّرون والکتّاب همالکرامالکاتبون وهم طائفتان : ملائکة

۱ـ تعرف من مشاهدته انه صنعتك... د،ط
۲ـ س ۵۰، ی ۲۹
۳ـ س۷۷، ی ۳۰
٤ـ س۷۷، ی۳۱
۵ـ نکشف لهبالموت ... د،ط
٦ـ لایجلیها لوقتها الا هو
۷ـ س۵۸، ی ۲۲

اليمين و ملائكةالشّمال «اذ يتلقى [٨] المتلقّيان عن‌اليمين وعن‌الشمال» و فی‌الخبر «کل من عمل حسنَةَ یخلق‌الله منها ملکاً ُیثاب به ومن‌اقترَف سیّئة یخلق‌الله منه شیطاناً ُیعذّب به» : «ان‌الّذین قالوا ربّناالله‌ثم[٩] استقاموا تتَنزّلَ علیهم‌الملائکة» الآیة .

وفی مقابلَه «هَل ُانبّئُکم علیٰ مَن تنزّل‌الشیاطین [١٠] الآیة وکذلك «ومن یَعیشُ عَن ذکرالرحمن نُقیّض له شیطانا [١١] فهو له قرین» وانما یخلّد اهل‌الجنّة فی‌الجنة واهل‌النار فی‌النار بالثبات والدوام الحاصلین‌فی‌الأخلاق والملکات لابآحاد الأعمال فکلّ مَن فعل مثقال ذرّة مِن خیر او شرّ یریٰ اثره مکتوباً فی صحیفة ذاته او صحیفَة اعلیٰ منها و هو نشرالصّحایف و بسطالکتب فاذاحان وقت ان‌یقع بصره علیٰ وجه ذاته عند کشف‌الغطاء و رفع شواغل ما یورده هذه‌الحواسّ المعبَّر عنه بقوله تعالیٰ : «و اِذاالصّحُف [١٢] نُشِرَت» فیلتفت الیٰ صفحَةباطنة وصحیفة قلبه فمن کان فی غفلَة عن ذاته و حساب سرّه یقول عند ذلك : «ما لهـذاالکتاب لا یُغادِرُ صغیرةً ولا کبیرةً اِلاّ َاحصیها و وَجَدوا ما عَمِلوا حاضراً ولایُظلم ربّك َاحَداً [١٣]» .

و منشأ ذلك کما مرّ مراراً اِنّ‌الدارالآخرة هی دارالحیوة والأدراك لقوله تعالی. «و اِنّ [١٤]الدارالآخرة لهی‌الحَیَوان» .

و موادّ اشخاصها هی‌التّأمّلات‌الفِکریّة والتصوُّرات الوهمیّة فیتجسّم ـ الأخلاق والنّیات فی‌الآخرة «یوم تبلی‌السّرائر[١٥] » کمایتروّح‌الأعمال والافعال

٨ـ س٥٠، ی ١٦ — ٩ـ س٤١، ی ٣٠ — ١٠ـ س٢٦ ، ی ٢٢١
١١ـ س ٤٣، ی ٣٥ — ١٢ـ س٨١، ی ١٠
١٣ـ س ١٨، ی ٤٧ — ١٤ـ س٢٩، ی ٦٤
١٥ـ س ٨٦، ی٩

فی‌الاُولیٰ والفعل‌هاهنامقدّم على‌الملكةوهناك بالعكس قال سبحانه فی قصّة ابن نوح : «اِنّه عمل غير صالح [١]» وفی‌الخبر : «خلق‌اللهُ‌الكافر من ذنب‌المؤمن» .

وفی كلام فيثاغورث : «اعلم انّك ستُعارض لك فی اَقوالك و افعالك و افكارك و سيَظهر لك من كلّ حركة فكريّة او قوليّة او فعليّة ، صور روحانية و جسمانية فان كانت‌الحركة غضبية او شهويّة صارت مادّة لشيطان يُوذيك فی حيوتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و ان كانت‌الحركة عقليّة صارت ملكاً تلتذّ بمنادمته فی دُنياك و تهتدی بنوره فی آخرتك [٢] الیٰ جوارالله و كرامته .

فاذاانقطع‌الانسان عن‌الدُّنيا و تجرّد عن مشاعرالبدن وكشف عنه‌الغطاء يكون الغيب له شهادة والسرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديدالبَصَر قارياً لكتاب‌نفسه بقوله سبحانه : «فكشفنا عنك غِطائك فبصرُك [٣] اليوم حديد» و قوله : «و كل انسان اَلزَمناه طائِرَه فی عُنقه ونُخرج له يوم‌القيامة كتاباً يَلقيه منشوراً اِقرَء كتابك كفی [٤] بنَفسك‌اليوم عليك حَسيباً» .

فمن كان من اهل‌السّعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة «فقد اُوتی كتابه بيَمينه» من جهة علّيّين ، «اِنّ كتاب‌الاَبرار [٥] لفی علّيّين وما اَدرٰيك ما علّيّون كتاب مرقوم يَشهَده‌المُقرّبون» و من كان من الاَشقياء ـ المردودين وكان معلوماته مقصورة على‌الجرميّات فقد اوتی كتابه من جهة سِجّين «اِنّ‌الفُجّارَ [٦] لفی سِجّين» لكونه من‌المُجرِمين المَنكوسين لقوله : «ولَو تریٰ اِذِ المُجرِمون ناكِسوا رُؤسَهُم [٧] عند ربِّهِم» .

١ــ س ١١، ی ٤٨

٢ــ فی اخراك ... خ‌ل . آ،ق ــ د،ط ــ ل،ن .

٣ــ س ٥٠، ی ٢١ .

٤ــ س١٧، ی ١٤

٥ــ س٨٦، ی٧

٦ــ س٨٣، ی ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١

٧ــ س ٨٣، ی ٧

الاشراق العاشر
فى الحساب والميزان

لعلّك قد تنبّهت من الأصول التى كرّرنا ذكرها : انّ كل مكلّف يرى[١] يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسيّئآته و يصادف جامع كلّ دقيق و جليل من افعاله فى كتاب «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة[١] الاّ احصيها ، و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احدا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والأعداد و تعريف مبلغها و فى قدرة الله ان يكشف فى لحظة واحدة للخلايق حاصل حسناتهم وسيئآتهم «وهو اسرع الحاسبين[٢]» و يعرف ايضاً كلّ احد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبّر عنه بالميزان وان لم يسا و ميزان العلوم والأعمال ، موازين الأجرام والأثقال ، كما لا يساوى ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الأرتفاعات والمواقيت وهو الأسطرلاب و ميزان الدواير والقسىّ و هو الفرجار و ميزان الأعمدة و هو الشّاقول و ميزان الخطوط و هو المسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشّعر والحسّ والخيال لبعض المدركات والعقل الكامل للكلّ وبالجملة يكون ميزان كلّ شئ من جنسه[٣] .

الاشراق الحادى عشر
فى معنى النّفخ

قال سبحانه : «ونفخ فى الصور[٤]» ولما سئل النبى «صلى الله عليه و آله» عن ـ

١ـ س٣٢، ى١٢

٢ـ س ١٨، ى ٤٧

٣ـ ميزان كل شئ يكون من جنسه . آ،ق ـ د،ط ـ م،ن

٤ـ س ٦، ى٦٢

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرن" من نور اِلتقَمَة اسرافيل» فوصف بالسِّعة والضيق واختلف فى ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكلٍّ وجه" .

والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفخة يُطفى النار و نفخَة يشعلها .

قال تعالى : «و نُفِخ فى الصور [1] فصَعِقَ من فى السموات ومن فى الارض الاّ مَن شاءالله» ثمّ نفخ فيه اخرى «فاذا هم قيام ينظرون» فاذا تهيَّأَت هذه الصُّوَر كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التى كمنت فيه لقبول الاشتعال والصــورالبرزخية كالسُّرج مشتعلَة بالارواح التى فيها ، فيَنفخ اسرافيل نَفخة واحدة فيمرّ على تلك الصور فيطفيها و تمرّ النفخَة التى تليها و هو الاُخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هى النشأة ــ الاُخرى فيشتعل بارواحها «فاذاهم [2] قيام ينظرون» فيقوم تلك الصور احياء ناطقَة بما ينطقهاالله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَن بعَثَنا مِن مرقدنا [3]» ومن ناطق بـ «الحمد لله الّذى اَحيانا بعد ما اماتنا [4] و اِليه النشور» .

و كلٌّ ينطق بحسب علمه و حاله و ماكان عليه و نسى حاله فى البرزخ ويتخيّل ان ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ ، وقد كان عندموته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وانّ الحيوة الدنيا كانت له كالمنام و فى الآخرة يعتقد فى امر الدنيا والبَرزخ انّه منام فى منام .

١ــ س٣٩، ى٦٨ قوله : الا من شاء الله. اى الذى قامت قيامته فى هذه النشأة لفناءه فى الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لايؤثر فيه نفخ الصور. قال على عليه السلام: «لو كشف الغطاء ماازددت يقينا» .

٢ــ س ٣٩، ى٦٨ ٣ــ س٣٦، ى٥٢ ٤ــ س٣٦، ى٦٨

الاشراق الثانی عشر
فی القیامتین الصغری و الکبری

فالاولی معلومة من مات فقد قامت قیامته ، و کل ما فی القیامة الکبری له نظیر فی الصغری و مفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلایق هو معرفة النفس و مراتبها و الموت کالولادة فقس الآخرة بالاولی «وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» .

فمن اراد ان یعرف معنی القیامة الکبری و ظهور الحق بالوحدة الحقیقیه و عود الروح الاعظم و مظاهره الیه و فناء الکل حتی الافلاک و الاملاک و الارواح و النفوس کما قال تعالی : «فصعق من فی السموات[2] ومن فی الارض الا من شاءالله» وهم الذین سبقت[3] لهم القیامة الکبری فلیتأمل فی الاصول التی سبق ذکرها من توجه کل سافل الی عال و رجوع کل شیء الی اصله ، و من اثبات الحرکات الطبیعیة و غایاتها و النفسانیة و غایاتها و اتصال النفوس الفلکیة بنهایاتها العقلیة .

ومن نظر فی الانقلابات الواقعة فی اطوار خلقة الانسان من صورتها نطفة ثم حیوانا ثم عقلا و هکذا الی ماشاءالله ، و یتحقق بمعنی قوله تعالی : «یاایها الانسان انک[4] کادح الی ربک کدحا فملاقیه» برهانا و کشفا لا سماعا و تقلیدا لم یشکل علیه التصدیق بالقیامة الکبری قال تعالی : « و لله میراث السموات والارض» و قوله تعالی : «کل شیء هالک الا وجهه[5] » و قوله : «کل من علیها

۴ـ س ۳۲، ی ۲۸

۵ـ س۳۹، ی ۶۸

۶ـ قوله وهم الذین سبقت لهم القیامة الکبری .... هم الانبیاء والکمل من الاولیاء الذین قامت قیامتهم فی هذه النشأة واتصفوا بالولادة الثانیة .

۷ـ س ۳۹، ی ۶۸

۸ـ س۸۶، ی ۶

۹ـ س۳، ی۱۷۶

فان و يَبقى‌ٰ وجهُ ربّك ذِی‌الجلال والاِكرام» .

و اِنكار من لم یَصِل الیٰ هذاالمقام و لم يَنِل هذه‌السّعادة بذوق‌العیان او بوسیلة البرهان اما لغروره بعقله‌الناقص او لضعف ایمانه اعاذناالله و احواننا منه .

ومن تنوّر قلبه بالیقین یشاهد تبدّل‌اجزاء‌العالم : اعیانها و طبایعها و نفوسها فی کلّ لحظة (تبدّل اجزاءالعالم و اعیانها . خ‌ل) .

فالکلّ متبدلة و تعیناتها متزایلة ، ومن شاهد حشر جمیع‌القوی الانسانیّة مع تباینها و تخالفها واختلاف مواضعها فی‌البدن و تفنّن آثارهاالمترتّبة علیها فی هذه‌الدار اِلیٰ ذات بسیطة روحانیّة و اِضمحلالها فیها هانَ علیه‌التصدیق برجوع الکلّ الی‌الواحدالقهّار .

واعلم ان‌النفخة و ان کانت من جانِب‌الحقّ واحدة لاِحاطته بجمیع ماسواه لکنّها بالنّسبة الی‌الخلایق نفخات متعدّدة حسب تعدّدالاشخاص کما اَنّ‌الازمنة والاَوقات المتمادیة 'هیهنا انّما هی ساعة واحدة بالقیاس الیه « وما امرالساعة اِلاّ واحدة [۱] » والساعة ایضاً مأخوذة من‌السّعی لانّ جمیع‌الاشیاء متوجّهة الیه تعالیٰ ساعیة نحوه و تمام‌التحقیق فی هذاالباب یَحتاج الیٰ ملازمة طریقة اهل‌الکشف و کثرة المراجعة الیهم .

الاشراق‌الثالث عشر
فی‌الجَنّة والنّــار

یجب اَن یعلم : ان‌الجنّة التی خرَجَت عنها[۴] اَبونا و زوجته لخطیئتهما غیر جنّة‌الآخرة التی وعدالمتّقون بوجه .

۱ـ س ۲۸، ی ۸۸، ـ س۵۵، ی۲۶و۲۷ ۳ـ نس ۵٤، ی ۵۰ ٤ـ : یجب ان‌یعلم: ان‌الجنة‌التی خرج عنها ... د،ط ـ آ،ق . والظاهر ان تأنیث‌الفعل باعتبارالمعطوف ای:الزوجة .

لأن هذه لايكون ظهورها الا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين فی الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الی الله وكانت النهاية فی كل حركة عين البدائة مرتبة و غيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنة هبوط الأرواح وهی المسماة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرية وبين جنة صعود الأشباح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولاً علی حدود حركاته ارتفاعاً علی التعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخری لا عينها من كل وجه والا لزم تحصيل الحاصل و هو محال» .

[1] وبهذا المعنی قالت العرفاء : «ان الله لايتجلی فی صورة مرتين» وقد شبهوا هاتين السلسلتين بقوسی الدايرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية .

واما مكان الجنة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان فی ظواهر هذا العالم لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما فی داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر فی هذا العالم و عليها يحمل الأخبار الواردة فی تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات فی ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها فی المبدء والمعاد [2] .

قال بعض[3] العرفاء : «واعلم عصمنا الله و اياك ان النار من اعظم المخلوقات و

۱ـ فی نسخة : د،ط: «ولهذا المعنی».. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيی الدين وتلميذه القونيوی وساير من تبعهما قال الشيخ الاكبر: «ان فی جمال الحق سعة لو تكرر لضاق نحن قد ذكر مأخذ هذه القاعد فی شرحنا علی المقدمة التی صنفها العارف القيصری» طبع مشهد ۱۳۸۵ هـ ق ومصباح الانس ص ۱٤ .

۲ـ المبدء والمعاد طع ط۱۳۲٤ هـ ق ص۲۸۰ و كذا ذكروجه التوفيق بينهما فی الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۱۷۰، ۱۷۱ .

۳ـ والقائل الشيخ الاكبر فی الفتوحات المكية .

بعيدةالقَعر وهى تحوى على حرور و زمهَريـر ففيها البَـرد علىٰ اَقصىٰ درجاته والحَرور علىٰ اقصىٰ درجاته و بين اَعلاها وقعرها خمس و سبعون مِأة من السنين وفى دارحرورها هواءٌ محرق لاجَمر لها سوى بنىآدم والأحجار المتَّخذَة آلهة والجنُّ لهبها كما قال : «وقودُهاالنّاس [٤] والحِجارة ، فكبكبوا فيها هم الغاوون [٥] و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقهاالله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلِل [٦] عليه غضبى فقَد هَوىٰ» ولذلك تجبَّرت علىالجبابرة و قصمتالمتكبّرين ومن اعجب ما رُويَنا عن رسول الله صلىالله عليه و آله انّه كان قاعداً مع اصحابه فىالمسجد فسمعوا هدّة عظيمة فارتاعوا فقال صلىالله عليه و آله : اتَعرفون ما هذهالهدّة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: حجَرٌ اُلقى من اعلىٰ جهنم مُنذ سَبعين سنةً الآن وصل الىٰ قعرها وكان وُصُوله الىٰ قَعرها و سقوطه فيها هذه الهدّة» فما فرغ من كلامه الاّ والصّراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسولالله صلىالله عليه و آله : «اللهُ اكبر» فعلمالصّحابة : ان هذاالحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يَهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنَة فلما مات حصل فى قعرها .

قال تعالىٰ : «انالمنافقين [٧] فىالدَّرك الأسفل منالنار» فكان سمعهم تلك الهدة التى اَسمَعَهمُ الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و رُوِىَ عنالنبى صلىالله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالىٰ : «سارهقه صعوداً [٨] » فقال : انه جبَل من نار يصعد فيه سبعين خَريفاً ثُمّ يهوى فيه كذلك اَبَـداً .

٤– س٢، ى ٢٢
٥– س٢٦ ، ى ٩٤
٦– س٢٠، ى ٨٣
٧– س ٤ ، ى ١٤٤
٨– س٨٤، ى ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة فى النار كلمّا وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى اسفل سافلين .

فذلك الصّعود هو سفرالطبيعة من اعلى طبقتها الى اسفلها .

فانظر ما اعجب كلام‌الله و ما الطف تعريف‌النبى «صلى‌الله عليه وآله» واشارته وما اغرب تعليمه .

الاشراق‌الرابع عشر

فى‌الاشارة الى مظاهرالجنّة والنار

انّ لكلّ معنىً من‌المعانى‌الاصوليّة حقيقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كلّيّة و هوالانسان‌العقلى الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهى‌الروح المنسوبة الى‌الله فى قوله : فنفخت فيه [1] من روحى» .

وله امثلة شخصيّة كزيد وعمرو ولهمظاهر كالمرائى الصّقاليّةوالمشاهدالحسية فكذلك للجنّة حقيقة كليّة هى روح‌العالم ومظهر لاسم‌الرحمن «و يوم نحشر المتّقين الى‌الرحمن [2] وفداً» ولها مثال كلّىّ وهو العرش‌الاعظم مستوى‌الرحمن ارض‌الجنّةالكرسى و سقفها عرش‌الرحمن ولها مشاهد و مظاهر جزئيّة .

وكذلك‌النار لها حقيقة كليّة جامعة هى‌البعد عن رحمةالله بحسب اسمه‌الجبار والمنتقم ولها نشأة مثاليّة كليّة هى طبقات‌سبعة تحت‌الكرسى «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق [3] عند ربّك» وفيه اصول‌السّدرة التى هى «شجرة

۱ــ س حجر ۱۵ ، ى ۲۹　　۲ــ س ۱۹، ى ۸۸

۳ــ سورةالهمزة ، ۱۰۴، ى ۷ . فى نسخةد،ط : وفيه اصول‌السدرة التى هى من....

الزّقوّم طعام الأثيم» وهناك ينتهى اعمال الفجّار والمنافقين ولها امثلة جزئيّة هى طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنّة فانّها على شكل الباب الّذى اذا فتح الى موضع انسدّ به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الأبواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنّة الاّ باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يفتّح لهم ابواب[1] السماوات ، ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل فى سمّ الخياط» .

لأنّ صراط الله ادقّ من الشّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسّر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنّة ثمانية و هذاالباب الذى لا يفتّح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهى «النارالتى تطّلع على الأفئدة[2]» وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنّة حفّت بالمكاره .

والسّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف بين الجنّة والنار و هو مقام من اعتدلت كفّتا ميزانه «وعلى الأعراف رجال" يعرفون كلاً بسيماهم و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام" عليكم لم يدخلوها[3] وهم يطعمون . الآية» .

و اعلم ان جهنّم تحوى على السّماوات والأرض على ماكانتا عليه اذا كانتا رتقاً فرجعتا الى صفتهما من الرّتق و الكواكب كلّها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزّمهرير على المحرورين و ذلك بعدالمؤاخذة و

١ـ ابواب السماء ، سورة ٧، آية٣٨

٢ـ س ١٠٤، ى ٦ ٣ـ س ٧، ى ٤٤

استیفاء العذاب بما هو اجرموا و کذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لکلّ انسان بحسب ما یبرده او یسخنه کالظمآن یجد ماءً بارداً فیجد له من اللذّة لا ذهابه حرارة العطش و کذلك ضدّه :

تنبیه

ذکر بعض[1] اکابرالعرفاء فی قوله تعالی : « واتّقواالنار التی[2] وقودهاالناس والحجارة» .

:« انّ النار قد یتّخذ دواءً لبعض الأمراض و هوالداء الذی لا یشفی الا بالکیّ من النار فقد جعل الله النار وقایةً فی هذاالموطن من داء هو اشدّ من النــار فی حقّ المبتلی به و ایّ داء اکبرمن الکبائر فقدجعل الله لهم النار یوم القیامةدواءً کالکیّ بالنار فدفع بدخولهم النار یوم القیامة داءً عظیماً اعظــم من النار و هو غضب الله و لهذا یخرجون بعد ذلك من النار الی الجنّة کما جعل فی الحدودالدنیاویّة وقایةً من عذاب الآخرة» . انتهی کلامه .

اقول : هذا فی حقّ المؤمن الفاسق واما فی حقّ الکافــر فسنبیّنه علیه فیما سیأتی ان شاء الله[3].

تنبیه اخری (آخر. خ‌ل)

لما اشرنا الی : انّ الجنّة فوق السماء السابعة بل داخل فی حجب السماوات .
فاعلم ان کرة الأثیر و اشعةالشمس والکواکب التی هی بمنزلة الجمرات

۱ـ وهوالشیخ العارف الکامل المکمل محیی‌الدین ابن عربی فی فتوحاته المکیة

۲ـ سور بقره ۲ فالقوا نارالتی ، ی ۲۲

۳ـ فی اکثرالنسخ «واما فی‌حق‌الکافر فسنبینه فیمـاسیأتی» من‌دون ذکر لفظ علیه .

تحت‌القدر و فوقه بوجه کما یؤثر فی‌المولّدات و نضج هذه‌الفواکه والمعادن فی حرارة‌الصیف مع کونها ناراً کذلک. من عرف نشأة‌الآخرة و موضع الجنّة والنار وما فی فواکه‌الجنّة من‌النضج‌الذی یقع به‌الالتذاذ لآکلیه من اهل‌الجنان؛ علم این‌النار و این‌الجنّة، وان نضج فواکه الجنّة سببها حرارة‌النار التی تحت مقعّر ارض‌الجنّة فیحدث‌النار حرارة فی مقعّر ارضها فیکون بها صلاح مافی‌الجنّة من المأکولات ولا نضج الا بالحرارة و هی لها کحرارة النار تحت‌القدر فان مقعّر ارض‌الجنّة هو سقف‌النار والشمس والقمر والنجوم کلها فی‌النار اودعهاالله فیها وفی احکامها ماکانت منافع حیوانات‌الدنیا و منافع حیوانات‌الجنّة فیفعل بالأشیاء هنالك علواً کما کانت تفعل بها هیهنا سفلاً وکما هوالأمر هیهنا کذلك ینتقل الی هنالك بالمعنی و ان‌اختلفت‌الصور فافهم ان کنت موفقاً.

الاشراق‌الخامس‌عشر

فی احوال یعرض یوم‌القیامة علی‌الجملة

وتفاصیلها مستفادة من‌القرآن والحدیث علی اتمّ تفصیل.و اوضحه الا انّه نبأ عظیم[1] والناس عنه معرضون.

واعلم ان‌القیامة کما اشرنا الیه من داخل حجب السماوات والأرض فما لم ینهدم بناء الظاهر لم ینکشف احوال‌الباطن لأنّ‌الغیب والشهادة لا یجتمعان و لذلك ورد عن‌النبی «صلی‌الله علیه و آله»: «لا یقوم‌الساعة و علی وجه‌الأرض من یقول الله الله» و منزلتها من هذاالعالم منزلة‌الجنین من‌الرحم فلا یقوم الا «اذ زلزلت

۱- وفی‌التفاسیر: ان‌النبأالعظیم هو علی‌بن ابیطالب «هوالنبأالعظیم و فلك نوح»

لان بوجوه وانغماره فی مبدئه تقوم‌القیامة. وقال: لوکشف‌الغطاء .... ولعمری ان‌الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هیبته وقهره «عاشقم بر لطفو برقهرش بجد» وفی‌حقه ورد: انه قسیم‌الجنة والنار.

الأرضُ زِلزالَها [٤]» ، «وانشقّتِ السّماء [٥] فهي يومئذ واهية وانتثرت الكواكِبُ [٦] وكُوِّرتِ الشمس [٧] وخسف القمر [٨] و سُيِّرَتِ الجبال [٩] و عُطِّلَتِ العشار [١٠] و بُعثر مافي القبور [١١] و حصِّل مافي الصدور» .

فمادام السالك خارج حُجُب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومَن مات فقد قامَت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده عِلم الساعَة [١٢]» و هذا هو الجواب الحقّ مع الكفار اذقالوا :«متىٰ هذاالوعد ان كنتُم صادقين [١٣]» .

فمن كان بعد علىٰ وجه الأرض مع هذه الطبيعَة الزايلَة الحاجبة عن انوار الآخرَة لم يحشر بعد الى الله فاِذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالىٰ و قامت قيامته .

واذا مات كلُّ واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرىٰ «فاِذا نفِخ في الصُّور فصَعِق من في السماوات [١٤] . الآية» فظهر نور الأنوار وانكشف ضـوء الحقيقي و تجلى جمال الأحَديَّة فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الأنوار مطويَّة السماوات بيَمين الحقّ و يتّصلُ كلُّ مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذااتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوىٰ والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا اَثَــر .

«لا يَرَون فيها شمساً [١٥] ولا زمهريراً ، وحمِّلتِ الأرض [١٦] والجبال فدكّتا دكّة واحِدَة» لأنّهما ابداً في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤ـ س٩٩، ى١

٥ـ س ٦٩، ى ١٦

٦ـ س ٨٢، ى ٢

٧ـ س ٨١، ى ١

٨ـ س ٧٥، ى ٨

٩ـ س ٥٢، ى ١٠

١٠ـ س ٨١، ى ٤

١١ـ س ١٠٠، ى ٩، ١٠

١٢ـ س ٩، ى ١٦

١٣ـ س ٨٩، آية ٣٢

١٤ـ س ٣٩، ى ٦٨

١٥ـ س٧٦، ى١٣

١٦ـ س ٢٩، ى١٤

فى الواقع بل الجبال كالسَّحاب فى الذوبان و السيلان و الحسّ يغلط فيها «فترى - الجبالَ تحسبها [٤] جامدةً وهى تمرُّ مرَّ السحاب فيومئذٍ وقعت[٥] الواقعة» .

فاذا كشف الغطاء يرى كلُّ شىءٍ على اصله من غير تغليط و تزويق فالسَّماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التى ركّبت من موادٍّ وصور و اعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذى مظهره الحواس وانفعالاتها فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذى ينفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء فى عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر اخروى يتنوَّر بنور ملكوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسرِّ فيشاهد الجبال «كالعهن المنفوش[٦]» لضعف وجوده و يتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه : «ويسئلونك[٧] عن الجبال فقل ينسفها ربِّى نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امتا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة [٨]» وهى نار تأكل بعضها بعضاً و يصول بعضها على بعض و هى نار تذر العظام رميماً وترى البحار مسجورة بها كما قوله : «واذا البحار سجِّرت [٩]» .

وهذه النار غير النار التى تطّلع على الأفئدة فان هذه قد تخبأت وذلك [١٠] بالنوم الذى قد يتنعّم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الآلام على قدره «كلّما خبت[١١] زدناهم سعيراً» وهذا ممّا يدلُّ على انها نار محسوسة تقبل الزيادة والنّقصان لأن النار الحقيقيّة لا تقبل هذا الوصف .

٤- س ٢٧، ى ٩٠
٥- س ٦٩، ى ١٥
٦- س ١٠١ ، ى ٤
٧- س ٢٠، ى ٩٧
٨- س ٦٦ ، ى ٦، - س٢ ، ى٢٢
٩- س ٨٨ ، ى ٦
١٠- فان هذه قد تخبو بالنوم الذى ... الخ . د،ط
١١- س ٨٤، ى ١٢

و يحتمل ان يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلطة على اجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسمانى و يحضر الخلايق كلهم فى عرصات القيامة «فاذاهم[۱۲] بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون [۱۳]» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا[۱٤] مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة[۱٥] ان افيضوا علينا من الماء اومما رزقكم الله قالوا: ان الله حرمهما على الكافرين» .

والمتخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فاذاهم[۱٦] من الاجداث الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفى التضاد و يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهوصور الحيوة بامرجبرئيل مبدء الارواح و محى الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يحضر فى العرصة على صورة بعير وجيئ يومئذ بجهنم (ليتذكر الانسان . خ،ل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم[۱۷] لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض .

فهذه من علوم الاخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

۱۲– س ۷۹ ، ى ۱٤

۱۳– س ٤۳ ، ى۷۷

۱٤– س ٤٦، ى ۳٥

۱٥– س۴۳، ى ٥٥

۱٦– س ۳٦، ى ٥۱

۱۷– س۷۹، ى ۳٦، – س ۲٦، ى ۹۱

ان مواطن القيامة سبعة وهي: العرض و اخذ الكتب والموازين والصراط والاعراف و ذبح الموت والمأدبة التى يكون فى ميدان الجنة .

اماالعرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم فى الموقف وقد وردعنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى : «فسوف يحاسب[۱] حساباً يسيراً» فقال : ذلك هوالعرض فان من نوقش فى الحساب عذب «فيعرف المجرمون[۲] بسيماهم» كما يعرف الاخيار هيهنا بزينهم .

واماالكتب «فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً[۳]» وهوالمؤمن السعيد لان كتابه من جنس الالواح العالية «والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بايدى سفرة كرام بررة[٤]» «واما من اوتى كتابه بشماله[٥]» وهوالمنافق الشقى لان كتابه من جنس الاوراق السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «ان كتاب الفجار لفى سجين[٦] وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين» واماالكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الايمان وما اخذ عنه الاسلام و قيل فى حقه «انه كان لا يؤمن باللهالعظيم[۷]» فيدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد و يكون المنافق فى باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الاسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء[۸] ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه[۹] وراءظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اى: من

۱- س ۸٤، ى ۸
۲- س٥٥، ى٤١ .
۳- س۸٤، ى۷،۸،۹
٤- س ۸۰، ى ۱۳،۱٤،۱٥
٥- س٦۹، ى۲٥
٦- س ۸۳، ى۷،۸،۹
۷- س٦۹، ى۳۳
۸- س۸٤، ى ۱۰
۹- س۳، ى ۱۸٤

حيث نبذته فيه فى حيوتكالدنيا «قيلارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً [۱۰]» و هو كتابه المنزّل عليه لا كتابالاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يَحور [۱۱]» .

واماالموازين فيجعل فيهاالكتب والصّحايف كما يوزن هيهناالانظارالصحيحة والفاسدة بعلمالميزان ليظهر صحّتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها وآخر ما وُضِع فىالميزان قولالعبد: «الحمد لله» ولهذا قالالنبى صلىالله عليه وآله : «الحمد لله مَلأَالميزان» .

وكفّة ميزان كلّ احد بقدر علمه و كل ذكرو عمل يدخل فيه الاّ لا اله الاّالله، لان كل عمل له مقابل فى عالمالتّضادّ و ليس للتوحيد مقابل الاّالشّرك ، ولا يجتمعان فىميزان اَحَد، اذاليقينالدائم كما لايجامع ضدّه لايتعاقبان علىموضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها فىالكفّة الاُخرى ولا يرجّح عليها شئ كما يدلّ عليه حديث صاحبالسّجلاّت* واماالمشركون «فلا نقيم لهم [۱۲] يومالقيامة وزنا» لأن اعمال خيرهم محبوطة" .

واماالصّراط فهو طريقالجنّة يشتمل عليهالشرعالانور و هو هيهنا معنى و فى الآخرة له صورة محسوسة يقولالله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتّبعوه ، ولا تتّبِعواالسُّبُل فتفرّق بكم عن [۱۳] سبيله»

ولما تلى رسولالله «صلىالله عليه وآله» هذهالآية خط خطّاً وعن جنبيه خطوطاً فالمستقيم هو صراطالتّوحيد الذى سلكه جميعالانبياء واتباعهم والمعوّجة هى طرق اهلالضّلال ، والمشرك لا قدم له على صراطالتوحيد ولهقدمعلى صراط الوجود والمعطّل لا قدم له على صراطالوجود والموحّد و ان كان فاسقاً لايُخلّد

۱۰- س ۵۷، ی۱۳ ۱۱- س ۸۴، ی۱۴ * السجلات جمعالسجل اىالدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيراً وقدتلفظ يوم بكلمة «لااله‌الاالله» مخلصافيوضع فىمقابله تسعة وتسعون سجلا مناعمالالخير ...... ظاهرالحديث المقابلة وزاد عليهاالمصنفالمعادلة ۱۲- س۱۸، ی۱۰۵ ۱۳- س۶، ی۱۵۴

فی‌النار بل یُمسِك و یسئل و یعذّب علی‌الصراط، وهــو علیٰ متن جهنم غایب فیها والکلالیب‌التی فیه بها یُمسِکهُم ُالله علیه

ولما کان‌الصِّراط فی‌النار وما ثَمّ َطریق الی‌الجنّة الاّ علیه ، قال تعالی: «وان منکم الاّ واردها کان علیٰ ربّك [1] حتماً َمقضیّاً» وهــذه الکلالیب والخَطاطیف والحسك کما ورد فی‌الحدیث هی: صور اعمال بنی‌آدم» وهی القــیود والتعلّقات بالأُمور الدنیا تُمسکهم علی‌الصِّراط فلاینتهضون الی‌الجنّة ولا یقعون فی‌النارحتی یدرکهم‌الشّفاعَة لمن اذن له‌الرحمان فمن تجاوز هیهنا تجاوزالله عنه ومن انظر معسر انظره‌الله ومن َعفی‌عَفی‌الله عنه ومن‌استقصیٰ حقّه هیهنا عن عباده استقصی‌الله حقّه منه هناك ومن شدّد [2] علیٰ هذه‌الاُمّة شدّدالله علیه کما ورد فی‌الحدیث : انّما هی اعمالکم تردُّ علیکم . فالتزموا مَکارِم الأخلاق هو غداً یُعامِلکُــم بما عاملتم بــه عباده .

واماالأعراف فهو: سور بین الجنّةوالنار، «باطنه [3] فیه‌الرحمَة» وهو ما یلی منه‌الجنّة «وظاهره ِمن قبله العذاب» و هو ما یلی [4] منه‌النار، یکون علیه من‌تساوت کفّتا میزانه فهم ینظرون بعین الی‌النار و بعین ُاخریٰ الی‌الجنّة وما لهم رجحان بما یدخلهم ِاحدی‌الدارین فاذا دعوا الی‌السّجود وهوالذی یبقی یوم‌القیامة من‍ـ التکلیف فیسجدون فیرجّح میزان حسناتهم فیدخلون‌الجنّة ولو جائت ذرة لاحدی الکفّتین لرجّحت بها فیطعمون فی کَرَم‌الله وعدلِه وانه لا بُدّ لکلمَة «لااله ِالاّ

١ــ س١٩، ی ٧٢

٢ــ ومن‌شدد علی هذه‌الامة شددالله علیه . فی‌نسخةالمطبوعة : «من شدد علی هذه‌الآیة من‌الله علیه» والظاهر انه أشتباه بین من‌الناسخ .

٣ــ سورة ٥٧، آیة ١٣

٤ــ فی‌بعض‌النسخ: وهو مایلی‌الجنة منه وما یلی‌النارمنــه .

الله» عناية بصاحبها لقول‌الله فيهم : «وعلى‌الأعراف[٤] رجال" يعرفون كلاً" بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان‌الله يظهره يوم‌القيامة فى صورة كبش املح ويأتى يحيى «عليه‌السلام» وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل‌الجنة خلود" بلا موت ويا اهل‌النار خلود بلا موت .

وليس فى‌النار فى ذلك‌الوقت الا‌الذين هم اهلها و ذلك يوم‌الحسرة و انما سمى بها لأنه حسر للجميع اى ظهر عن صفة‌الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل‌الجنة اذاراوالموت سروا سروراً عظيماً فيقولون بارك‌الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك‌الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل‌النار اذا بصروه يفزعون‌منه يقولون: «لقد كنت شر" وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من‌الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه، ثم" تغلق ابواب‌النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل‌بعضها على بعض ليعظم‌الضغاطة[٥] على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، ويرى‌الناس والشياطين فيها كقطع‌اللحم فى‌القدر اذاكان تحتهاالنار العظيمة«يغلى كغلى الحميم»[٦] فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلما خبت[٧] زدناهم سعيراً» بتبديل‌الجلود .

واماالمأدبة فهى لأهل‌الجنة و فيها در" مكة بيضاء نقية منها ، يأكلون و فى

٤ـ س٧، ى ٤٤

٥ـ ليعظم‌الضغاط... د،ط ـ آ،ق

٦ـ س٤٤، ى٤٦

٧ـ س١٧، ى٩٩

ذلك‌الوقت يجتمع اهل‌النار فى مندبة فاهل‌الجنّة فى‌المئآدب و اهل‌النار فى‌المنادب و طعامهم فى‌المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحيــوة التى فى عنصرالماء للحيوان ـ البحرىّ والكبد ايضاً بيت‌الدم و هو مُركَبُ الحيوة لمكان‌الروح الحيوانى فهو بشارة لأهل‌الجنّة ببقاء الحيوة ابداً وطعام هؤلاء فى‌المندبة طحال‌الثــور والطّحال بيت‌الوسخ يجتمع فيه اوساخ‌البــدن وما يعطيه‌الكَبِـد من‌الدّم الفاســد والثّور حيوان ترابىّ طبعه‌البَرد واليُبس والأرض محمولة على' قرن‌الثور و جهنّم على' صورة الجاموس فالطحال من‌الثور لغذاء اهل‌النار اشدُّ مناسبة لما فى‌الطحال من ـ الدّمَويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ‌البدن لايحيون[8] فيورثهم‌اكله سقماً ومرضاً وبؤساً ثُمّ يدخل اهل‌النار ، النار واهل الجنّة الجنّة «فماهُم منها بمُخرجين[9]»

الاشراق‌السادس عشر

فى كيفيّة خُلودِ اهل‌النار الّذينَ

هُم اهلَهــا فيها

هذه مسئلة عويصة" وهى موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل‌الكشف هل تَسَرمَدالعذاب عليهم الى' مالا نهايــة له او يكون لهم نعيم بدارالشّقاء فينتهى العذاب فيهم الى' اجَل مسمّىً مع اتفاقهم على' عدم خروج‌الكفّار منها و انّهم ماكثون الى' مالا نهاية له فان لكل من‌الدارين عُمّاراً و لكل منهما ملأوها .

والأصول الحكميّة دالّة على' انّ‌القسر لايَدومُ على' طبيعة وان‌لكل موجود

٨ـ فى‌بعض‌النسخ: «لايحيون صورتهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا فى‌النسخة‌المطبوعة فى ١٢٩٨ هـ ق .

٩ـ س ١٥، ى ٤٨

غاية يصل اليها يوماً وان الرحمة الالهيّة وسعت كل شيء كما قال جلّ ثناؤه : «عذابى اصيب به[1] من اشاء و رحمتى وسعت كل شيء» .

وعندنا ايضاً اصول دالّة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دايمة باهلها ، كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دايمة باهلها الاّ ان الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختلّ النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكّارة كشياطين الانس والنفوس البهيميّة كجهلة الكفار .

وفى الحديث الربّانى : «انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كلّ نفس[2] هديها ولكنّ حقّ القول منّى لأملئنّ جهنم من الجنّة والناس اجمعين» .

فكونهما على طبقة واحدة ينافى الحكمة لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلوّ اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشّى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنيّة المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعّم بها اهل الذلّة والقسوة المبعّدون عن دار الكرامة والمحبّة والنور .

فوجب فى الحكمة الحقّة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوّة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كلّ طائفة بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربّانىّ فيكون لها غايات طبيعيّة ومنازل ذاتيّة والامور

١ـ سورة ٧ ، آية ١٥٥

٢ـ س٣٢، ى ١٣

الذاتية التى جبلت عليهاالأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذيذة ، و ان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى : «وحيل [٣] بينهم وبين ما يشتهون» والله متجل بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهوالرحمن الرحيم و هوالعزيزالقهار و فى الحديث «لولا أن تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين [٤] يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور و لسم [٥] الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم والآلام لعدمه»

ونقل فى الفتوحات المكية [٦] عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٣- س ٣٤، ى ٥٣

٤- وهو العارف المكاشف ابن العربى فى الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدرالقونيوى

٥- ولثم الحسان من الحور .

٦- فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج٢ ص١٧٨، ١٧٩ .

قال‌القيصرى فى شرحه[۱] للفصوص : و اعلم ان من‌اكتحلت عينه بنورالحق يعلم ان‌العالم باسره عبادالله وليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله وقوّته و كلّهم محتاجون الى رحمته و هوالرحمن‌الرّحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصّفات ان لا يعذّب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من‌العذاب ايضاً الا لأجل ايصالهم الى كمالهم المقدّر لهم كما يذاب‌الذّهب والفضّة بالنار لأجل‌الخلاص مما يكدّره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللّطف كما قيل :

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى   و قطعكم وصل و جوركم عدل *

۱ـ شرح‌القيصرى على فصوص‌الحكم ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۲٤٦ «الفص‌الهودى» وقد بين هذاالتحقيق فى‌الفص الاسماعيلى ايضا ص۲۲۸ و الشيخ‌العارف ، ابن‌العربى يشير فى امثال هذه‌المواضع الى مافيها من‌الرحمة الحقانية و هى من‌المطلعات المدركة بالكشف لانه‌ينكر نعوذ بالله وجودالعذاب وما جاء فى‌الكتاب‌الالهى انواع‌العذاب فى‌النشأةالدنياوية حاكية عن‌العذاب فى‌الآخرة ، لان عذاب‌الآخرة ابقى و ادوم فالمصير الى ما حققناه .

* ـ لاباس بذكر مسالة دوام‌العذاب و خلودالكفار ومايرد على‌المصنف العارف‌النحرير والشيخ‌الاكبر ابن‌العربى و اتباعه و عمدة استدلال‌المصنف و نقاوةحجته‌على انقطاع‌العذاب يرجع الى‌الدليلين :

الأول : ان فطرةالتوحيد اى‌الفطرةالله التى فطرالناس عليها اصل ثابت فى‌السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لاتزول بطريان‌الفسق والكفر والكفر والفسق‌صفتان عرضيتان بالنسبة الى‌الفطرة الاولية والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على‌الصفة العرضية الموجبةللعذاب و الى هذا اشار استاد «۱» مشايخناالعظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده‌اند   اين‌شرك عارضى شمرو عارضى يزول

از رحمت آمدند برحمت روندخلق   اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطفو دادو بخشش‌است   قهر بر وى چون غبارى از غش‌است

الثانى ان‌الرحمةالواسعة وسعت كل‌شئ وسبقت على غضبه و مقتضى‌الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص‌الكفار عن‌النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى‌الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية‌حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت‌الكفار فى‌الآخرة الى‌الصورالمولمة الموذية حركة دورية واذا لم تكن لهم‌الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى‌النارالذين رسخت فى‌باطن وجودهم‌الهيئات‌الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدورعليهم‌العذاب على‌الدوام و يتجدد عليهم‌الصورالمولمة ⇄

«۱» ـ آقا محمد رضا قمشه‌يى . رض .

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف [۱] «ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى [۱] : «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقدسبق منا القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه ، واما بحسب اختيـاره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و امعانا و هروله و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهايم لا يفقه شيئا

⇄

ازلا و ابدا وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار فى العذاب و يؤده قوله تعالى [۲]: «خلقت هؤلاء للنار ولاابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شئ حتى الكفار وهذا لاينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الغضب .

واعلم انه لامبدء لحركة اهل النار لاخارجا ولاداخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «لايموت فى الآخرة» حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لايصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة .

والمصنف العلامة «قده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم.....وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية طك ۱۳۱۵ هـ ق ص۱۹۵ .

ومما ذكرناه ظهر ان ماقيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورتـه عذبا) تمويه وخيال فى خيال وما انزل الله بها من سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لاالخطابات الذوقية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

۱ـ وهو العارف الكامل صدرالدين القونيوى

۲ـ س۱۷، ى ۲٤

من حقايق الدّين ولا له قوّة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله [٥] فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و انّما له المشى فى مراتع الدوابّ والسّباع فيحشر كحشرها و يعذّب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرّحمة فيكون عذابه اليماً لانحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الى الهاوية التى يقابل الهويّة فبقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الّا انّ الرحمة واسعة والفطرة باقية والآلام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائمياً ولا اكثرياً لما حقّق فى محلّه ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالى : «لايموت [٦] فيها ولا يحيى» اى لايموت موت البهايم والحشرات ولا يحيى حيوة السّعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالى : «اولئك اصحاب النار [٧] هم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النّبوى من قوله صلى الله عليه وآله: «ولم يبق فى النار الّا اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لأن اشدّ العذاب على احد مفارقة وطنه الّذى الّفه فلو فارق النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما اُهلوا له، وان الله تعالى قد خلقهم على نشأة تألّف ذلك الموطن» *

و ذكر فيها [٨] ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ حتّى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥ـ س٨، ی٢٣ ٦ـ س٢٠، ی٧٦ ٧ـ س٢، ی ٢٥٩

* قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل ره على انقطاع العذاب وملايمة النار للكفار بما هو اضعف مما ذكره ابن العربى «الاسفار ط ج ط ص ٣٥٣ سفر النفس

٨ـ الفتوحات المكية . ج٣ ط ١٢٧٢ ﻫ ق بولاق ص٢٤٥ ، ٢٤٦ .

وقد وجدنا فی نفوسنا ممن جبلّ علی الرحمة بحیث لومکّنه الله فی خلقه لأزال صفةالعذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصّفة و معطی الکمال احقّ به وصاحب هذه الصّفة «انا» و «امثالی» و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا شکّ انه ارحم بخلقه منّا .

وقد قال عن نفسه جلّ علاؤه «انّه ارحم الراحمین [١]» فلا شکّ انّه ارحم منا بخلقه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فی الرحمة» وقدقام دلیل العقلی علی انّ الباری لا ینفعه الطاعات ولا یضرّه المخالفات ، وان کلّ شیء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون فی اختیارهم ، فکیف یسرمد العذاب علیهم * وجاء فی الحدیث: «وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین» فالآیات الواردة فی حقّهم بالتّعذیب کلها حقّ و صدق و کلام اهل المکاشفة لاینافیها لأن کون الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمةً من وجه آخر «فسبحان من اتّسعت [٢] رحمته لأولیائه فی شدّة نقمته [٣] واشتدّت نقمته لأعدائه فی [٤] سعة رحمته» .

١ـ س ١٢، ی ٦٤ .

* واعلم ان ترتب العذاب انما هو علی الصور النیات وهذا الترتیب امر قهری طبیعی نظیر ترتب الآثار الطبیعیة علی ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء وحرکة المادة الی کمالاتها الناشیة عن قضاء الله و قدره .

١ـ هذا ما افاده المولی الموالی رئیس اهل الکشف والیقین علی علیه السلام و قد شرحنا کلامه فی شرح مقدمة القیصری .

٢ـ مسألة خلود الکفار و انقطاع العذاب عنهم لا یلائم القواعد العقلیة والآثار الواردة عن حملة الوحی علیهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذکرنا تفصیل الاستدلال علی بقاء الکفار فی النار و عدم انقطاع العذاب وتخفیفه عن الکفرة لان قوة العصیان ومخالفة الحق والملکات الحاصلة عن تکرر افعال السیئة ⇄

الشّاهد الثالث

فی‌الاشارة الی‌العوالم الثّلاثة : دارالدّنیا و دارالحساب والجزاء و دارالقرار بقول مستأنف

و فیه اشراقات:

الاشراق‌الاول

فی حصر العوالم علی کثرتها فی ثلاث نشئآت

قد اشرنا سابقاً الی ان‌الموجود امّا محسوس او مخیّل او معقول و لکل‌منها نشأة و عالم فعالم‌المحسوسات هی‌الدنیا و هی دارالحرکات والاستحالات و کل ما فیها فهو لا محالة امر متجددالوجود مستحیل‌الکون لا یلحق آخره باوّله ولایستمر اوله الی آخره وعالم‌الصور الباطنة یحذو حذو هذاالعالم فی اشتماله علی جمیع‌الصور الملذة والموذیة الا انّها اشد الذاذاً و ایلاماً من هذه‌الاشیاء لانّها الطف واقوی. فهی ینقسم الی جنة‌السعداء وجحیم‌الاشقیاء ، واما عالم الآخرة المحضة فهی عالم الوحدة والجمعیة فکل کثرة تصل‌هناك یضمحل لشدة وحدته‌وکل ظل وفیئ یتلاشی

⇄

بالحرکات‌الجوهریة والتحولات‌الذاتیة اذا رسخت بنیانه واستحکمت اساسه فی‌النفس بحیث صارت‌داخلة فی جوهرالنفس لاتزول الا بزوال‌النفس والنفس‌دائمی‌وما وقعت فی‌باطن وجوده دائمی بدوام‌النفس .

٣ـ فی حاشیة نسخة «د،ط» التی کتبت فی‌زمان حیوة‌المصنف‌العلامة قده : ربما یظن فی‌ظاهرالامر: ان‌بین ما ذکرناه اولا من دوام‌الآلام علی اهل‌النار وبین‌اقوال‌هؤلاءالمکاشفین مخالفة‌بینة لانهم‌حکموا بانقطاع‌العذاب عنهم، لکن‌الناقدالبصیر عندالتحقیق یعلم ان‌لاتخالف‌بینهما لعدم‌المنافات بین عدم انقطاع‌العذاب عن‌اهل النار وبین‌انقطاعه عن‌کل واحد من اهلها» منه دام‌ظله

من تلؤلؤضيائه ونوريّته يحشر اليه السابقون المقرّبون لفناء انيّتهم وتحققهم بالوجود الحقانى دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والأسماء لبقاء التفاتهم الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيّدون لمحبّة الشهوات[1] فهم النازلون الى مهوى الطبيعة ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيّاً[2]» .

الاشراق الثانى
فى الأشارة الى مجيئنا الى هذه الدار
و تعيين حدّها و حد مافوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم .

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هـو «سدرة المنتهى[3] عندها جنّة المأوى» الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مجيئنا من ذلك العالم انما هو من جنّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنّة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الأحسان ان تعبد الله كأنّك تراه»[4] .

واما دار الأشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار .

واعـلم انّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

١- المقيدون بمحبة الشهوات .... د،ط ــ ل،م ٢- س١٩، ى٦٩ ٣- س٥٣، ى١٤،١٥

٤- والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقدذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ ق ص٣٦٤،٣٦٥

نحوالفرق بين‌القوة والفعل والمجمل والمفصّل فان مجيئنا الی هذاالعالم للتمحيص والتطهير «ليمحّص‌الله الذين آمنوا[1] و يمحق الكافرين» .

وقد مرّ ان نوع‌الانسان متفق فی‌البداية و مختلف فی‌النهاية ففی‌المجيئ الی هيهنا اتفق المحسن والمسیٔ و اما فی‌الذّهاب فمن احسن عمله فالی جنّةالاعمال او جنّةالصّفات و اما من‌اساء عمله فيبقی تحت ذلّ‌الطبيعة او ذلّ‌النفس والهوی فيهوی امّا الی‌الهاوية او تحت جهنم الطّبيعة «مادامت‌السماوات والارض الاّ ما شاءالله ، ان ربك فعّال لما يريد[2]» .

واحتاجوا الی‌العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الی‌الصور الموافقة و يأنسوا بها .

فعلم : ان‌البشر بحسب‌الفطرة الاصليّة فوق‌الارادة والطبيعة لكنّهم اليوم محبوسون تحت‌الطبع ، مقيّدون تحت قيدالعقل الذی‌بذره‌العمل‌السياسی العقلی‌الذی جاء به‌الرسل «عليهم‌السلام» حتی يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بماوراءالطّبيعة والعقل العملی من درجات‌الجنان والصورالحسان و يطمئنّوا بذكرالله و يستضيئوا بانوارالملكوت و بتلك‌الاستضائة يضيیٔ لهم طريق‌الصّراط «يسعی نورهم[3] بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجّهون من مقابرهم‌الی‌الحضرة الرّبوبيةلخلاصهم من‌محابس البرازخ «فاذاهم من‌الاجداث الی ربّهم‌ينسلون[4]» .

الاشراق‌الثالث

فی ملاقاة الملائكة (فی موافاةالملائكة. د،ط)

قد مرّ انّ كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذاالعالم يتلقّاه ملائكة الرحمة او ملائكةالعذاب فيحملون الی‌البرزخ فمادامت النفوس فی قبورالبرازخ ،

۱- س۳۳، ی۱۳۵ ۲- س۱۱، ی۱۰۹ ۳- س۵۷، ی ۱۲ ٤- س ۳٦، ی ٥۱

فهی انکانت مؤمنة فتح لها باب من‌الجنة وان کانت کافرة فتح لها باب من‌النار الی قبرها .[1]

والنفوس فی هذه‌القبور واجدون اللذات والآلام التی یستصحبها الصور الحاصلة لهم من‌العلم والعمل فی‌الخیر والشر و یصیر فیها محکمة ذاتیة مثمرة .

فحال‌النفوس فی هذه‌القبور کحال‌النطفة فی‌الرحم والبذر فی‌الارض ینبت فیها و یثمر علی ما فی‌اصلها جائت من‌ظهر ابیها حتی‌اتصلت بهاالقوة الاسرافیلیة صار حکمها و حالها الی لون آخر و کمایکون المؤمن مستیقظاً بوجود اللذات[2] ومعاینتها کذلک یجدالکافر عذاباً بمعاینة‌الصور المکروهة علی طبق علمه و عمله فی هذاالعالم .

الاشراق الرابع

فی ان‌الملائکة تسوقون العباد الی منازل‌الرحمة اوالعذاب کما قال تعالی «وجائت کل نفس معها سائق و شهید[3]»

قد علمت ان‌العوالم والنشآت ثلاثة: الدنیا . و هی عالم‌الطبیعیات والبرزخ و هو عالم‌النفوس والآخرة وهی عالم‌الارواح المطلقة . و حقیقة الانسان فی مبادی تکونها هی بالقوة فی نشآتهاالثلاث لکونه قبل قوام وجوده فی کتم‌الخفاء فی مجموع ادراکاتها الحسیة والخیالیة والعقلیة التی بکل واحدة منها یدرک عالماً من هذه‌العوالم .

۱ـ انکانت مؤمنة فتحت ..... و انکانت کافرة فتحت..... م،ل ـ د،ط

۲ـ متنعماً بوجودالـلذات .... د،ط

۳ـ س ق ۵۰، ی ۲۰

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاسّاً ومحسوساً ومُخرِجه فيه الى الفعل ملائكة يسمى فى الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لأنّها للمُبعَّدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذاالمقام بلغ الى مرتبة الحسّ الباطنى فيصير ذا تذكرو[1] حفظ و استرجاع ويحدث فى باطنه ملكات و اخلاقٌ حسنةٌ او قبيحة و لكلٍّ منها ملائكة هى كتبة الأعمال الا ان كُتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حُجُب هذه الصّفات والتعلّقات يصير مستعدّاً للأرتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرّد الشّهادة لبرائتهم عن التّجدّد والأنتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال: «كتاب الأبرار لفى علّيين[2] وما ادريٰك ما عليّون ، كتابٌ مرقومٌ يشهده المقرّبون»

الاشراق الخـامس

فى مآل كلٍّ واحدة من هذه الفرق الثّلاثة فريقٌ فى الجنّة
و فريقٌ فى السعير و فريقٌ فى جوارالله وحضرته
«فى مقعد صدق عندمليك مقتدر[3]»

قد علم : ان المقامات الكليّة الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة وان كان كلٌّ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والأنسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحدٌ منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١ـ فيصير ذا تذكرة ... د،ط فى اكثر النسخ

٢ـ س٨٣، ى١٨،١٩، ٢٠، ٢١ : كماقال : ان كتاب الابرار

٣ـ سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

فمن غلبت عليه جهةالحسّ و عشقالمستلذّات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة و فواتها فهو اليف غصّة و رهين عذاب اليم لأنّ هذهالحسيات الدّنياوية لا حقيقة لها باقية و انما هى امور سايلة زايلة مستحيله شأنهاالذّوبان والاستحالة بنارالطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحالهكحال من رأى فى منامه صورة استحسنها و عشقها فاذااستيقظ من نومه لم يبقمنهااثر غيرالألم والحسرة .او كمن ركبعلى سفينة فى بحر انجمدت تلكالسفينة من ماءذلكالبحر لبرودة الشّتاء فكان معتمداًعليها سايراً بها ، فى اكنافالبحر مغترا بانعقادهاو دوامهامدّة يسيرة جاهلاً بالعاقبةوبانها سيضمحلّ و يذوب و يتّصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا ـ البدن وآلاتهالحسيّة فانّهاكالسفينةوآلاتهاو هى جارية فى بحر الهيولى و ينعقد من اجزائها فاذا طلعت شمسالحقيقة ذابت بهاالمجازات واضمحلّت وانحلّت التراكيب ذوبان الجميد واضمحلال الثّلـج بحرارةارتفاعالشمس ، او انالصّيف ولا نجاة الا لمن تعلّمالسباحة فىالماء او ركبسفينةالنّجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهلالنّجاة اما علماء قادرون علىالسباحة فى ماءالحيوة ، واما متعلّمون من اهل التقليد محمولون على سفاينالاهتداء ذوات الواح و دسر كسفينة نـوح و سفينة اهلالبيت «عليهمالسلام [1]» فمن لميكن عالما ولا متعلّما فسبيلهالهلاك فىبحر الدنيا و جحيمالآخرة «اغرقو فادخلـوا [2] ناراً» .

فقدانكشف : انّ هذاالبحر سينقلب يومالقيامة ناراً متحرقة و من غلب عليه

١ـ ورد فىالصحاح المعتبرة منطرقالعامة والكتبالمعتمدة والطرقالصحيحة من طريقة اصحابناالامامية واشياخناالاثناعشريه : «مثل اهلبيتى كسفينة نوح ،من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك» .

٢ـ س٧١، ى ٢٥

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنّة والزّهد في الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله الى دارالسلامة والدّخول في ابواب الجنان والأمن من عذاب النّيران.

ومن غلب عليه ادراك الأمور الالهيّة والتّشوّق الى الاحاطة بالعقليات والتجرّد عن الجسمانيات فمآله الانخراط في سلك اهل الملكوت بل القيام في صفّ اعالي المهيّمين اذا كانت عقايده الحقّة متأدّية الى الكشف التام، مشفوعة بالزّهد الحقيقي والنيّة الخالصة عما يشغل سرّه عن جانب القدس.

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوّة سلوكه العروجي على صراط التوحيد فأيّة نفس جمعت المناقب العلميّة و هي معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر، والمناقب العمليّة و هي تسخير القوى الشّهوية والغضبية والادراكيّة المسمّاة بالعدالة، فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الأقران فقد خسر خسراناً مبيناً.

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الأوساط، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله[١].

الاشراق السادس
في انّ الحوادث الأخرويّة كيف يوجد بلا مادّة

ثمّ لقائل ان يقول: ان الدار الآخرة على كثرة صوّرها و اجرامها واشكالها وهيئآتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقّومها و حيّاتها و عقاربها،

١ـ وبين هذين الطريقين ... د،ط، آ،ق

هل لها مادّة تقبل تلك الصّور والهيئآت ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هى؟ والنفس مفارقة عن عالم الموادّ والأجسام .

فنقول : نعم انّ لتلك الصّوَر الاُخرويّة امرٌ يشبه المادّة الحاملة لهذه الصور الدنيويّة الاّ انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحتاج الىٰ فاعل مباين يُكمّلها علىٰ سبيل التّربية شيئاً فشيئاً ، لأنها فى عالم الحركات والاتفاقات واما تلك القوّة فهى نفسانية مستكفيَة بذاتها و بِعللها الذّاتيّة فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكّرها من غير حاجَة الىٰ تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه المــوادّ .

اوَلا ترىٰ [١] محلّ السواد اذا زالت عنه صورة السّواد فيحتاج فى استرجاعها الىٰ علّة جديدة مباينة عن ذاته .

حِكمة عَرشيّة

كلّ هيولىً يكون الطف جوهراً و اشدّ قرباً الى الروحانيّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل .

مثال ذلك الماء فانّه لكون جوهره اَلطَف من جوهر التّراب صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع ، والهواء لكونه اَلطف منهما القبول الأصوات والروايح والأشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثمّ الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها الطف من تلك المَذكورات اوّلاً فهى يَقبل الصــور المحسوسة بها دفعةً بلا مُهلة فهذا باب من المعرفه لأهل الاِستبصار يمكِن لهم الوَلوج الىٰ ملكــوت الآخرة والناس فى غفلة عن هذا .

١- فى نسخة ل،م و آ،ق : اولا ترىٰ ان محل السواد .

وذلك لأنّ لجواهر النّفوس مراتب متفاوتة فى اللّطافة و الكثافة و ادناها مرتبة فى اللّطافة و هى اشدّ بكثير من لطافةالأنوار المحسوسة والأضواء .

ولهذا يقبل النفس رسوم سايرالمحسوسات والمتخيلات والمعقولات عندكونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل علىٰ تفاوتها فى اللطافة والنورية ويقدرالانسان ان يستحضر فى قوّته المتخيّلة من الممكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية" فى عالم الغيب وهذه جسمانيـة" فى عالم الشهادة فيدرك محسوساتها فى مواد جسمانيّة من خارج وهى يصوّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كوّة الىٰ عالم الغيب كما ان الحواس بمنزله الكوى والرّواشن الىٰ عالـم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواسّ الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة [۱] عياناً و الاّ فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة فى الموادّ الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقـليّة فى اللّطافة والنورية و نسبتها الىٰ ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانّ العقل الهيولانىّ لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر فـى عقله ذواتاً عقليّة مجرّدةً ويستحضرها متى شاء، الاّ انه[۲] مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عيـنية بل ذهنيّة اللّهمّ الا ان يكون فى قوة تعقّله و سعة نشأته بحيث لايشغله موطن" عن موطن كالانبياء الكاملين ، و

۲ــ فى بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النساخ

۳ــ واعلم ان ما ذكره «قده» فى هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قد قررنا هذه المسألة فى حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَرب» من الأولياء والصّدّيقين «سلام‌الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول‌الله ليلة ـ المعراج و سايرالأوقات التى كان يشاهدفيهاالآخرة و احوالها كفاحاً *

الاشراق السابع

فى كيفيّة تجسّم الأعمال ۱ وتصوّر النيّات يومَ الآخِرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانيّة ظهوراً خاصّاً فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

او لا ترى : انّ صورة الجسم الرّطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرّطوبة قبلتها فصار رطباً مثله ومتى فعلت فى مادّة اخرى كالقوة الحسيّة اوالخيالية وانفعلت عن الرّطوبة لم يقبل مثلها ولم يصِر رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثَر» فى نشأة اخرى غير اثرها فى النّشأة الاولى .

وكذا قَبِلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرّطوبة هى الصّورة

---

* وكان صلوات‌الله‌عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع‌الحقايق فى وجوده وهو اصل تمام الحقايق وكمال‌الاشياء و هوالبرزخ‌البرازخ وبوجوده يقوم‌القيامة الكبرى و هو صلوات‌الله عليه بهذاالاعتبار يشاهدالآخرة و احوالها دائماً لا فى بعض‌الاوقاتِ الا ان اظهاره عليه‌السلام هذاالمقام للناس يكون فى‌بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح‌الشيخ العارف الكامل‌مولانا جلال‌الدين‌الرومى «رض» و اشار الى ان شهود الحق ومراتب‌الوجود مقام له لا حال له .

زادهٔ ثانيست احمد در جهان | صد قيامت خود ازاو گشته عيان
زو قيامت را همى پرسيده‌اند | اى قيامت تا قيامت راه چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى | كه ز محشر حشر را پرسد كسى
پس محمد صد قيامت بود نقد | زانكه حل شد در فنايش حل عقد
پس قيامت شو قيامت را ببين | ديدن هر چيز را شرطاست اين
عقل گردى ، عقل را دانى كمال | عشق گردى، عشق را بينى جمال

۱ـ فى بعض‌النسخ : فى كيفية تجسم‌الاحوال ...

العقلية الكليّة [۱] .

فانظر حكم تفاوت النّشئآت فى ماهية واحدة وقس عليها حال كلّ ماهية بحسب تخالف انحاءالوجودات و هذاالقدر يكفى للمستبصر لأن يؤمن بجميع ماوعده الشارع او اوعد عليه فكل من له تحدّث" فى العلم [۲] يجب ان يتأمّل فى الصّفات النفسانية و كيفية منشأيّتها للآثار والأفعال الظاهرةليجعل ذلك ذريعةً للوصول الى كيفيّة استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصةفى الآخرة .

فكما انّ شدة الغضب فى رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده والغضب صفةنفسانية موجودة فى عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتايج منها فى هذاالعالم فلا عجب من ان يلزمها فى نشأة ثانية «نار" موقدة تطّلع فيها على الأفئدة» فاحرقت صاحبها كمايلزمهاهاهنا عند شدّة ظهورها ضربان العروق والاوداج و اضطراب الأعضاء و ربما يؤدّى الى الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

الاشراق الثامن
فى تعيين محلّ الآلام واللذّات فى الدّنيا والآخرة لينكشف لذوى البصيرة : انّ المحشور فى القيامة اىّ شىء من الانسان

اعلم انّ الجوارح والأعضاء يستعذب جميع مايطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

۱ــ اى الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غيرداثر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السعى الكلى شىء من افرادالمياه الواقعه فى العوالم .

۲ــ فكل من له تحدس ... هكذاوجدنا فى النسخ المعتبرة

سمّى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل مَن دخَل دارالعذاب والعقوبة معذّباً معاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السُّجون والاتونات

و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخّرها بامرالله والآلام يختلف عليها بما يراه فى مُلكها و موضع تصرّفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذاالنفس الناطقة التى هى محلّ المعرفة والحكمة سعيدة فى الدنيا والآخرة لا حظّ لها فى الشّقاء ، لأنّها ليست من عالم الشقاء ، الّا انالله ركّبها هذاالمركَب الحيوانى المسمى بالنّفس الحيوانية فهى لها كالدابة ، وليس للناطقة الّا المشى بها على الصّراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانيّة لها فهى المَركب الذّلول المرتاض و ان ابَت فهى الدابّة الجَموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرنت عليه و جمحت واخذت يميناً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذاانكشف هذا، فقد علم ان المستحقّ للعقوبة يوم القيامة هى النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابّته اذا جَمحَت و خرَجَت عن الطريق الذى يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعيّة فى الزّنا والسّرقة والفرية انما محلّها النفس الحيوانيّة و هى التى يحس بالم القتل وقَطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة .

واماالنفس الناطقة فهى على شرفها مع عالمها فى سعادتها دائمة و هى منفوخة من روح الله وليست هى موجودة فى اكثر الناس .

واماالحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقيّاً فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الآخرة فى مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واماالاعضاء والجوارح فما عندها الا النّعيم الدائم فی جهنم مثل ماهی الخزنة علیه من کونها مسبّحة لله ممجّدة مطیعة دائما لما یقوم بها او یقام علیها من الافعال کما فی الدنیا فیتخیّل الانسان ان العضو یتألم لاحساسه فی نفسه بالالم و لیس کما تخیله انما هو التّألم بما تحمله الیه حاسّة الجارحة من صورة ما یکرهه الا تری ان المریض اذا نام وهو حیّ والحسّ عنده موجود والجرح الذی یتألّم به فی یقظته موجود فی العضو ومع هذا لا یجد الما لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الی البرزخ فماعنده خبر فاذااستیقظ المریض ای : یرجع الی[1] عالم الشهادة ونزل الی منزل الحواس قامت به الاوجاع والآلام فان بقی فی البرزخ علی ما یکون علیه اما فی رؤیا مفزعة فیتألّم او فی رؤیا حسنة ملذّة فیتنعم فینتقل معه النعیم اوالالم حیث انتقل وهکذا حاله فی الآخرة فتنبّه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه[2] .

الاشراق التاسع
فی حشر باقی الحیوانات

قد اشرنا الی ان لکل موجود حشرا وحشر کل شیء الی مابدء منه فمن علم من این مجیئة علم الی این ذهابه فحشر الاجساد الی الاجساد و حشر النّفوس الی النّفوس .

وقد وقع الخلاف فی حشر نفوس الحیوانات فی القیامة والروایات فیه مختلفة والحق فی ذلک هو القول بالتفصیل فان ثبت فی بعضها درجة فوق درجة النّفوس[3] —

۱ـ فاذااستیقظ المریض رجع الی عالم الشهادة ... د،ط ـ ل،م وهکذا اکثر النسخ الموجودة

۲ـ والیه اشار علی علیه السلام : رحم الله امرءا عرف من این والی این و فی این و قال یضا : رحم الله امرءا عرف قدره ولم یتعد طوث

۳ـ فوق درجة النفس الحساسة وهی النفس المتخیلة

الحساسة و هي‌النفوس المتخيلة بالفعل اى: المتذكّرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الیٰ بعض‌البرازخ و اما حشرالنفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الیٰ ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره‌الفيلسوف الأوّل فى اثولوجيا .

فكذاالنفوس النباتية اذا قطعت عن‌الأشجار كما مرّ فى مباحث‌الصورالمفارقة وحشرالمقلّدين والأتباع الیٰ ما يحشر اليه‌الأئمّة والمجتهدون شبه [1] حشرالقوى النفسانية من‌الناطقة اليها و الیٰ مثله اشير فى قوله تعالیٰ : «وحشر لسليمان[2] جنوده من‌الجنّ والانس والطّير فهم يوزعون».

و قوله تعالیٰ : «والطير محشورة [3].كلٌّ له اوّاب» .

الاشراق‌العاشر

فى انّ للأنسان تنوّعاً فى باطنه هيهنا كما فى ظاهره يوم‌الآخرة

اعلم انّ‌الحقّ لم يزل فى‌الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوّع‌الخاطر لتجلّيه و انّ تنوّع‌الخاطر فى‌الأنسان عن‌التجلّى‌الألهى‌من‌حيث لايشعر [4] بذلك الاّ اهل‌الله كما انّهم يعلمون ان اختلاف‌الصورالظاهرة فى‌الدنيا والآخرة فى جميع الطبايع ليس

١ـ لشبه حشرالقوى ... د،ط ـ آ،ق

٢ـ س ٢٧، ى ١٧

٣ـ س٣٨، ى١٨

٤ـ يريد اثبات تنوع‌الانسان من جهة‌العلة‌الفاعلية وان‌يرجع‌التنوع الباطنى من جهة الى‌الجهات المعده والامور القابلية .

فى‌النسخ‌الموجودة عندنا : فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع‌الخواطر فى‌الانسان ...

غير التنوّع و فی الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً ، فانه عين ظاهر صورته فی الدنيا والتبدّل فيه خفیّ و يكون باطنه عين ظاهره فی الآخرة فيكون التجلی الالهی له دائماً بالفعل فيتنوّع ظاهره فی كلّ حين و هو خلقه الجديد الذی اكثر الناس فی لبس منه ، كما كان يتنوّع باطنه فی الدنيا فينصبغ بالصور التی يقع فيه التجلّی الالهی انصباغاً ، فهكذا فی كل موجود كان له ظاهر دنيوی و باطن اخروی فأصل الحركات والتنوّعات فی كل شیء من باطنه المستور علی ظاهره المشهود فهذا هو التضاهی الخيالی فان القوة الخيالية خلقت مضاهية لعالم القدرة الالهية ، غير انّها فی الآخرة ظاهرة وفی الدنيا باطنة ، فلها شئون يتبعها[1] شئون الحقّ كما فی قوله: «كلّ يوم هو فی شأن[2]» .

واعلم ان الله احدیّ الذات بریء عن التغيّر والتكثّر و هو متكثّر الاسماء والجهات و انما يتجلّی لكل شیء بحسبه فلا يتجلی للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بما فيه ثابت الحقيقة متغيّر التراكيب والحركات والازمنة .

كما انّ الانسان من حيث جوهره ثابت ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل و وجل و صحّة و مرض و رضیً وغضب متغيّر ، وفی جميع الاحوال هو هو لا يتغير هويّته فهو ثابت لا يتبدّل و هو ايضاً عين المتبدّل والمتغيّر .

فحقيقته الثبوت علی التنوّع والبقاء علی التبدّل فهذا سرّ واضح خفیّ قد اشرنا اليه مراراً كی يتفطّن اليه وينتفع به من وفّق له .

١ـ يستتبعها شئون الحق ... د،ط

٢ـ س الرحمان ٥٥ ، ی ٢٩

الاشراق الحادى عشر

فى ان اى الاجسام يحشر فى الآخرة مع الارواح وايها لايحشر؟

اعلم ان الارواح مادامت ارواحاً لا يخلو من تدبير اجسام لها والاجسام قسمان قسم يتصرف فيها لنفوس تصرفاً اولياً ذاتياً من غير واسطة.

و قسم يتصرف فيه تصرفاً ثانويتاً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله، والقسم الاول ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما يحس بالاجسام التى هى من جنس ما يحملها؛ من هذه الاجرام التى كالقشور و يؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانيه والاجساد النباتيه؛ فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة.

واما القسم الاول المتصرف فيه للنفوس ١ فهو من الاجسام النورية الاخروية الحية بحيوة ذاتيه غير قابلة للموت وهى اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفة التى يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فانه من الدنيا و ان كان شريفاً لطيفاً بالاضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعاً ولا يمكن حشره الى الآخرة والذى كلامنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى ببقائها

واما البرازخ العلوية فهى عين الصور خاصة، فحكم الارواح المدبرة لها فيها يشبه ان يكون كحكمها فى الاجسام الخيالية و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

١ـ المتصرف فيه النفوس... آ،ق ... د،ط ـ ل،م ـ آ،س

فىالقوّة الخيالية بوجه ، فانّالأجسام الفلكية النورية (كما صرّح به بعض ائمّة ـ الكشف) : لا خيال لها ، بل هى عينالخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذاتالملك عن صورة وصورةالفلك لذاتالملك كقوّة الخيال لذات الانسان ، و هذهالزرقة المحسوسة ليستصورة السماء ولا هذه الأنوار المدركة بالحسّ هى انوارها الموجودة فىالقيامةبل هذه منكسفة مطموسة يومالقيامة .

فهذا علم شريف يظهر به كيفيّة حشر الأجساد .

* وقد فرغنا من تصحيح هذاالمشهد و مقابلته مع صديقناالمعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتى سلمهالله تعالى اواخر ليلةالسابعة منشعبانالمعـظمسنة ١٣٨٦ منالهجرةالنبوية واناالعبدالفانى جلال‌الدين الموسوىالآشتيانى كتبالله له بالحسنى .

المشهد الخامس

فى النبوات والولايات و فيه شواهد

الشاهد الاول :

فى اوصاف النبى «صلى الله عليه وآله وسلم» وخصايصه و فيه اشراقات :

الاشراق الاول
فى درجة النبوة بالقياس الى ساير درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسية و بعضها خيالية و بعضها فكرية و بعضها شهوديه و هى بازاء عوالم [1] مرتبة بعضها فوق بعض .

فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فمادام الانسان فى هذا المنزل حكمه حكم الدود التى فى باطن الارض والفراش المبثوث فى الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لوكان له تخيل و حفظ للمتخيل بعد

ا- مترتبة بعضها فوق بعض ...د،ط - ل،م - آ،ق

الاحساس لم يتهافت على‌النار مرّةً بعد اخرى و قد تأذّى بها اولاً .

و بعد ذلك درجة‌المتخيّلات ومادام‌الانسان فى هذاالمنزل حكمه حكم‌الطير وسايرالحيوان البهيمى فان‌الطير و غيره اذا تأذّى فى موضع بالضرب يفرّ منه ولم يعاود لانّه بلغ‌المنزل الثانى و هو حفظ‌المتخيل بعد غيبوبتها عن‌الحواس .

فمادام‌الانسان فى‌هذاالمنزل فهو بعدبهيمة ناقصه انماحدّه ان يحذر عن شىء تأذّى به مرّةً ومالم يتأذّ بشىء فلا يدرى انه ممّا يحذر منه .

وبعد ذلك و هو منزلة‌الثالث درجة‌الموهومات فهو فى هذاالمنزل بهيمة‌كاملة كالفَرَس مثلاً .

فانه يحذر من‌الاسَد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قطّ ، فلا يكون تنفّره موقوفاً على‌التأذّى منه بشخصه بل‌الشّاة ترى‌الذّئب اولاً فيحذره و ترى الجَمل والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه‌صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما ايذاؤها ، فالى هذاالمنزل يشارك‌الانسان‌البهائم .

وبعد هذا يترقّى الى[1] عالم‌الانسانية فيدرك الاشياء التى لا يدخل فى حسٍّ ولا تخيّل ولا وهم و يحذرالامورالمستقبلة ولا يقتصر حذره على‌العاجلة و يدرك الاشياء الغائبة عن‌الحسّ والخيال‌والوهم‌ويطلب‌الآخرة والبقاء الابدى ومن‌هاهنا يقع عليه اسم‌الانسانية بالحقيقة و هذه‌الحقيقة هى‌الروح المنسوبه الى‌الله تعالى فى قوله : «فنَفَخْتُ فيه من روحى[2]».

وفى هذاالعالم يفتح له باب‌الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و اعنى بهذه‌الارواح‌الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التّلبيس و

۱ـ ثم يترقى منه .... د،ط ـ آ،ق

۲ـ س ۱۵، ى ۲۹

غشاوة الأشكال و هى الصور المفارقة الّتى شاهدها اصحاب المعارج من اساطين الأقدمين السّلاّك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث» و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشّائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسرّ فيه مثاله المشى على الماء فان فيه حيوة الحيوان العقلى و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم الّذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى [١] منه الى طبقة اخرى مثاله هاهنا المشى فى الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى فى الهواء» .

واما التردّد على المحسوسات فهو كالمشى على الأرض فان هذا العالم كلّه بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجرى مجرى السّفينة و منها [٢] يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الأنسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الرّوحانيين .

وقد مرّت الأشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لانّ مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردّد بينهما ليس له مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريّتهم وجنودهم الى البوار والهوى الى جحيم الأشرار .

وهذه العوالم كلّها منازل الهدى ولكنّ الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد فى العالم الأخير و هو عالم الأرواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله [٣] » .

١- ثم يترقى ... د،ط ـ ل،م

٢- وفيها يتولد درجات ... آ،ق ـ د،ط ـ ن،م

٣- س ٣، ى ٦٦

فمقام كل آدمی و منزله فی‌العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير المؤمنين عليه‌السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او بهيمة او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى[1] : «وما منّا الا و له مقام معلوم» فمنهم الأرضية و منهم‌السماوية و منهم‌المقرّبون وهم‌المرتفعون عن‌الالتفات الى السماء والأرض القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الربوبيّة وهم ابداً فی‌دار البقاء اذ ملحوظهم هوالوجه‌الباقی وما عدا ذلك فالی‌الفناء مصيره ، اعنی السماء والأرض وما فيهما وما يتعلّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كلّ من‌عليها فان و يبقى وجه ربّك ذوالجلال والاكرام [2]» وهذه‌العوالم منازل سفر الانسان ليترقّى من حضيض درجة‌البهائم الى اوج درجة‌الملائكة ثمّ يترقّى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين حول جنابه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الالهيّة يسبّحون الوجه و يقدسونه لا يفترون .

وهذا غاية الكمال الانسانی و هو مقام يشترك فيه‌الأنبياء والأولياء «سلام الله عليهم» و سيأتی الفرق بين‌النّبیّ والولیّ .

الاشراق الثانی

فی اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ انّ‌الانسان البالغ حدّ‌الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادی ادراكاته الثّلاثة قوّة‌الاحساس و قوّة التخيّل و قوة‌التعقّل .

۱ـ س ۳۷، ی ۱٦٤ ۲ـ س ٥٥، ی ۲٦

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشئ بالفعل فكمال التعقل فى الانسان هو اتصاله بالملاء الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين .

وكمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدة الاشباح المثالية و تلقى المغيبات والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فى المواد الجسمانية بحسب الوضع فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فى كمال هذه النشئآت الثلاث فله رتبة الخلافة ـ الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحى اليه و مؤيداً بالمعجزات منصوراً على الاعداء فله خصايص ثلاث .

الاشراق الثالث

فى شرح هذه الخصايص

اما الاولى فهو ان يصفو نفسه فى قوتها النظرية صفاء يكون شديد الشبه بالروح الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل وتفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيئ لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسسه نار التعليم ـ البشرى بمقدحة الفكر و زند البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة فى درجات الحدس والاتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلّم فى جلّ المقاصد بل فى كلّها ومن غبى لا يفلح فى فكره ولايؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النّبى الهادى(ص) فى حقّه «انك لاتهدى[1] مَن احببت، و انّك لا تسمع من فى القبور[2] ولا تسمع الموتى[3] ولا تسمع الصّم الدّعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقليّة ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربّانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات فى زمان قليل ادراكاً شريفاً نوريّاً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجز الانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى فى طرف الكمال وقوّة الحدس وشدّة الاشراق الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات فى زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الاّ بتعب الفكر والرياضة فى مدّة كثيرة فيقال له : نبىّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة اوالكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كماذكرناه و اماالخاصّة الثانية فهى : ان يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط فى مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى اوكتاباً فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الاوّل .

واماالخاصّة الثالثة فهى قوة فى النّفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

١ـ س٢٨، ى٥٦ . عبارةالمتن فى النسخ مختلفة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم فى جل المقاصد.... الى آخر ما فى المتن

٢ـ س ٣٥، ى ٢١

٣ـ س ٢٧، ى ٨٢ ، ايضاً س ٢٧، ى ٨٢، وما انت بمستمع من فى القبور

فيؤثر فى هيولى‌العالم بازالة صورةونزعها عن‌المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثر فى استحالة الهواء الى‌الغيم و حدوث الأمطاروتكوّن الطّوفانات الزّلازل لاستهلاك امّة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه فى‌الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المَرضى و يستشفى‌العطشى و يخضع له‌الحيوانات وهذا ايضاً ممكن لما ثبت انّ‌الأجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صوَر الكائنات يتعاقب على‌المواد العنصريّة بتأثّرات النفوس الفلكيّة .

وانماالنفس الانسانية اذا قويت تشبّهت‌بهاتشبّه‌الاولاد بالآباء فيؤثرفى‌هيولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمهاالخاصّ .

وما من نفس الاّ و لها تأثيرات فى عالمهاالخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرَق والرعشة و اذا حدثت فيهاصورة الغلبة يسخّن‌البدن و احمرّ‌الوجه و اذاوقعت فيها صورةالنّكاح حدثت حرارة مسخّنة منفّخة حتى يمتلى ٤ به عرُوق‌آلةالوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن انما تكون بمجردالتّصوّرات .

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخّن ان يكون حارّا و كذا مثله فاذا صارت الأمزجة تتأثر عن‌الأوهام اما عن اوهام عاميه او عن‌اوهام شديدةالتّأثير فى‌بدو الفطرة او بالتعويد والاكتساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض‌النّفوس قوة كمالية مؤيّدة من‌المبادى فصارت كأنّها نفس‌العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى‌غير بدنها تأثيرها فى بدنها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كلّ

٤ـ حتى تملى به عروق آلةالوقاع ... د،ط

ذلك لمزيد قوّة شوقيّة واهتزاز علوىّ لها يوجب شفقةً علىٰ خلق‌الله شفقة الوالد لِوَلَـــده .

تذنيبٌ عَرشى

جوهرالنبوّة كأنّه مجمع‌الأنوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقــله يكون ملكاً من‌المقرّبين و بمرئآت نفسه وذهنه يكون فلكاً مرفــوعاً عن َادناس الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماءالسلاطين فالنّبىُ [1] بشخصية الوحدانيّة كانه ملَكٌ و فلكٌ و ملِكٌ فهو جامع‌النشئآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من‌الملكوت الأعلىٰ و بنفسه من‌الملكوت‌الأوسط وبطبعه من‌الملكوت الأسفل فهو خليفةالله ومجمع‌مظاهرالأسماء الألهيّة وكلمات‌الله‌التامّات كما قال نبيّنا صلى‌الله عليه وآله : «اوتيت‌جوامع‌الكَلِم» .

الاشراق‌الرابع
فى‌الفرق بين‌النّبوّة والكهانةوغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه‌الأمورالثّلاثة على الوجه المذكور يختصُ بالأنبياء ، وكلُ جزء منها ربمايوجد فى‌غيرهم وافضل اجــزاء النــبوّة و هوالعلم بالحقايــق كمــا هى عليهــا .

قد يوجد فى‌الأولياء علىٰ وجه التابعيّة لهم وكذاالأخبار ببــعض‌المغيبات الجزئيّة من‌الحوادث ربما يوجد ضرب‌منه فى اهل‌الكهانة والمستنطقين وكذا قوّة

١ــ فى كثير من‌النسخ: فالنبى بشخصيــته الوحدانية.... و فى‌النسخ‌المعتبرة : فالنبى بشخصيةالوحدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قويّة مثل اصابة العين من النفوس الشريرة فانّها مما يؤثر فى بدن حىّ كانسان او غيره يغيّر مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حقّ» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و يتعجّب منه فيتوهّم لردائه نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهّمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشرّ من النفوس الشريرة الدنيّة فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لايتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعيّة و يستحقّ لمسجودية الملائكة السّفليه بل العلويه عند الارتقاء الى الحضرة الالهيّة و تعليم الأسماء الحسنى فكيف لا يقدر على احالة هيولى العالم باحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق.

و اصول الاستحالات والانتقالات فى عالمنا السّفلى انما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عند النظر فى حوادث الجوّ و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الأوّلين لغلبة الجسمانية عليهم ثمّ يعظّمون امر الاخبار عن الحوادث الجزئيّة اكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولوالألباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضّرب الأول ثم الثانى ثمّ الثالث .

والأوّل لا يكون الاّ خيراً و فضيلةً و كلّ من الأخيرين ينقسم الى وجهين .

الاشراق الخامس

فى كيفيّة الإنذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ فى الالواح العالية و صور الكائنات بأسرها موجودة فى عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على الواح النفوس السماوية اوصحايف المثل الغيبيّة .

و ذلك : لأنها ليست صادرة عن المبدء الأول على سبيل الجزاف اوالقصد الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية والاستتباع لما هى مثل غيبيّة هى ذكر حكيم .

على ان الانذارات دالّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كليّة ينشأ منها الجزئيات بان يفيض من المبادى العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثاليّة ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخياليّة فتحاذيها صور الكائنات الهيولانيّة فلها ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانيّة فى صورها الجسمانيّة لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحّة المنامات والانذارات سببها اتصال النفوس الانسانيّة بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحّة الرؤيا والانذار فما يتلقّيه النفس فى اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العاليه: ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه فى الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحى" صريح" لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التى هى اضعاث احلام ان امعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعى اومرض طار فالاول كفعل المستنطقين ـ المشتغلين للصّبيان والنّساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض ـ المتصوّفة والمتكهنة برقص و تصفيق و تطريب .

فكل هذه موهنة للحواس مخلّة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب التّرهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .

والثانى كما للمصروعين والممرورين ومن فى قواه ضعف و فى دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوّة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكد وهذا حسن" وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

الاشراق السادس

فى الفرق بين الايحاء والالهام والتّعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة" لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلّها واجبها

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالأسباب الخارجية [۱] التى ذكرناها فى مثال المرئات فهى كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئات اللوح العقلانى الى مرئات اللوح النفسانى عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئاتين يزال تارة بتعمّل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه [۲] .

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق [۳] لقوة فكرته المتصرفة فى تجريد الصور عن الغواشى والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشى عن عين بصيرته فيتجلّى فيها بعض ما هو مثبت فى اللوح الاعلى .

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون فى المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء .

وتارة ينقشع الحجاب بلطف خفى من الله فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرايب اسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ .

فعلم : ان حصول العلوم فى باطن الانسان بوجوه مختلفة : فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلّم .

وتارة يهجم عليه كأنّه القى اليه من حيث لايدرى سواء كان عقيب طلب و شوق اولا [٤] .

۱ــ من اسباب الحاجبة التى ذكرناها ... د،ط ۲ــ بهبوب ريح محركة... د،ط

۳ــ بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق ٤ــ **فى بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولا ، وهذا ينقسم الى مايطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل اولا يطلع على هذا الوجه فالأول يسمى اكتساباً واستبصاراً.....»**

والثّانى يسمّى حدساً و الهاما . وهذا ينقسم الى ما يطّلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم فى العقل المنفعل و الى ما يطّلع عليه [1] .

فالاول يسمى اكتساباً و استبصاراً والثّانى الهاماً و نفثاً فى الروح (فى الروع. خ،ل) . والثالث وحياً يختصّ به الأنبياء والذى قبله يختص به الأولياء .

واما الأكتساب فهو طريق النّظار من العلماء فلم يفارق الألهام الأكتساب فى نفس فيضان الصور العمليّة ولا فى قابلها ومحلّها ولا فى فاعلها ومفيضها ولكن يفارقه فى طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحى الألهام فى شئ من ذلك بل فى شدّة الوضوح والنوريّة و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية ، فان العلوم كما مر لا يحصل لنا الاّ بواسطة الملائكة العلميّة وهى العقول الفعاله بطرق متعددة كما قال سبحانه : «وما كان لبشر أن يكلّمه الله الاّ وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولاً» .

فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحى والألهام والتّعليم بواسطة الرّسل والمعلّمين .

الاشـراق السابع
فى كيفيّة اتّصال النبى «صلى الله عليه و آله» بعالم الوحى الألهى والقضاء الربّانى و قرائة اللّوح المحفوظ ولوح المحو والأثبات الّذى فيه نسخ الأحكام

لما علمت : ان حقايق الأشياء مثبتة فى العالم العقلى المسمّى بالقلم الألهى و

١ـ وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل اولايطلع على هذا الوجه ... د،ط

فى‌العالم النفسانى المسمى باللوح‌المحفوظ و امّ الكتاب وفى‌الألواح القدريّة القابلة للمحو والاثبات كما قال‌الله تعالى[1] : «يمحو‌الله ما يشاء و يثبت و عنده امّ الكتاب» .

وجميع هذه‌الكتب مما كتبها يدالرّحمان فان‌العناية الالهية اقتضتها وانشأتها على وفق علمه تعالى بذاته علمافعليّاً لأن ما عداه من آثار وجوده و قدرته .

فكما انّ المهندس يسطر صورة ابنية الدار فى نسخة ، ثمّ يخرجها الى الوجود فكذلك فاطرالسماوات والأرض كتب على نفسه‌الرحمة و اخرج نسخه العالم من اوله الى آخره فوجدالعالم على وفق تلك‌النسخة بايدى ملائكة عمّالة يستخدمها ملائكه علاّمه فاذا تمّ وجودالعالم بصورته خلق‌الله نوع‌البشرمن‌الارض فاراد انيجعل منهاخليفة له[2] فى‌الدنيا ونايباً منه فى عمارةالنشأة الآخرة، فاعطى للأنسان قوى ومشاعر هى آلات‌الحسّ والتخيّل والتعقّل ، فاذا احسّ بصورة العالم تأدّت منه صورة اخرى الى حسّه و منه الى خياله .

فان من نظر الى‌السماء والأرض ثمّ غضّ بصره يرى صورة السماء والأرض فى‌خياله‌حتى‌كانّه ينظر اليها ويشاهدها،ولو انعدمت صورتها من‌الخارج لا يقدح فى مشاهدته ايّاها ثمّ يتأدّى من خياله الى‌عقله صورتها على وجه اعلى و اشرف فيحصل‌فى‌العقل حقايق‌الأشياء التى دخلت‌فى‌الحسّ والخيال .

فالحاصل فى‌العقل الانسانى موافق للعالم‌الموجود فى‌نفسه، والعالم‌الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى‌اللوح‌العقلى ، وهو قلوب‌الملائكة المقرّبين، وهو كما علمت سابق على وجوده فى‌اللوح‌القدرى السابق على وجوده الكونى

۱ــ س۱۳، ى ۳۹

۲ــ س ۱، ى ۹۸

الجسمى[1] وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى اعنى : وجوده فى القوّة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل .

فادراك الانسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدارعلى نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية .

فالانسان اذا بلغ الى هذا المقام الربّانى يطّلع على ما فى القضاء الالهى والقدر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كماحكاه النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انّه اسرى به حتى سمع صريرالأقلام كماقال تعالى : «لنريه من آياتنا انّه هو السميع البصير[2]» .

فالكتابة العقليّة مصونة عن التبدّل والتغيّر والنّسخ والتحريف ، واما الكتابة النفسيّة اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد ان يكون سماع صريرالأقلام منه «صلى الله عليه و آله» اشارة الى ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها اقلام رتّبتها دون رتبة القلم الأعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الأعلى لا يتبدّل ، وهى حقايق العلوم العقليّة التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الأقلام يكتب فى الواح المحو والاثبات .

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

١ـ الجسمانى ، د،ط ـ ل،م

٢ـ سورة الاسراء آية ١

و لذا يدخل فی‌الشرع‌الواحد النسخ فی‌الاحکام و هو عبارة عن انتهاء مدة‌الحکم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل فی‌الوجود لا یرتفع ابداً فان کل‌حادث له سبب‌ولسببه سبب حتی ینتهی الی‌الامور الحتمیة القضائیة والاسماء الالهیة ومن‌حقق‌الامر فی کیفیه نشو الکثرة والتغیر من‌الحضرة الاحدیة السرمدیة، لم‌یشتبه علیه حقیقة‌الحال ولم یزل قدمه عن مقامه فی نحو هذه‌المزال .

الاشراق‌الثامن

فی تحقیق ما ورد فی‌الشریعة من وصفه تعالی نفسه بالتردد
وسایر ما یجری هذاالمجری من‌التغیرات التی علیها
بناء الشرایع

اعلم ان للالهیة مراتب و للاسماء مظاهر و مجالی و کل ما وجد او سیوجد فهو غیر خارج عن‌عالم ربوبیته تعالی ، و لکل شیء وجه خاص الیه تعالی و کأنک قد شممت رائحة من هذاالمقام من تضاعیف ما سلکنا سبیله و اوضحنا دلیله و بینا بیانه و نورنا برهانه .[١]

فنقول هاهنا : ان لله عباداً ملکوتیین یکون افعالهم طاعة وبامره یفعلون ولا یعصون [٢] له فی شیء اصلاً وکل من یکون کذلک یکون فعله فعل‌الحق لعدم‌داع فی فعله الا ارادة الحق و یستهلك ارادته فی ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الانسان وقد مر ان طاعة‌الملائکة لرب‌العالمین بوجه کطاعة الحواس‌الخمس للنفس‌الناطقة حیث لا یحتاج الی امر و نهی و ترغیب و ترهیب بل

١ــ وبینا بنیانه د،ط

٢ــ و هولاء یعبدون الله علی وتیرة واحدة رکعهم راکع و سجدهم ساجد دائماً لا یعصون ما امرهم‌الله وهم‌بامره یفعلون .

كلما همّت‌الناطقة بامرمحسوس امتثلت‌الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه‌الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها [1] لأنها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة‌الملائكة الواقعة فى ملكوت‌السماوات حيث انّهم «لا يعصون‌الله [2] ما امرهم» و يفعلون مايؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه .

فاذا تقرّر هذا يعلم : انّ كل كتابة يكون فى‌الألواح والصحايف‌القدريّة فهو ايضاً مكتوب‌الحق‌الأول بعد قضائه‌السابق‌المكتوب بقلمه‌الأول و من هذه‌الكتابة قال : «ثمّ قضى اجلاً واجل مسمّى [3]»

ومن هذه‌الألواح وصف نفسه‌سبحانه‌بانه تردّد [4] فى‌قبضة نسمة‌المؤمن‌بالموت وهو قدقضى عليه قضاء حتميّاً ومن‌هذه‌الحقيقة‌الالهية التى‌كنّى عنها بالتردّدينبعث التردّدات الكونيّة والتحير فى‌النفوس و ذلك انا قد نتردّد فى فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردّد حتى يكون‌احدالأمور المردّد فيها و يزول‌التردّد فذلك الأمرالواقع هوالثابت فى‌اللوح من‌تلك الأمور و ذلك ان‌القلم الكاتب فى‌اللوح القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان‌الخاطر ثم يمحوه فيزول ذلك‌الخاطر لأن من هذااللوح الى‌النفوس رقايق ممتدّة اليهاتحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صارالأمر ممحوّاً كتب غيره فيمتدّ منه رقيقةً الى نفس هذاالشخص الّذى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض‌الخاطرالأول و هكذا الى ان اراد الحقّ

١ـ غير عالم‌الجوهر العقلى منا ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،م

٢ـ س ٦٦ ، ى ٢

٣ـ س ٦، ى ٢

٤ـ مراده هوالحديث القدسى الذى ورد فيه «ما ترددت فى شيء انا فاعله كترددى على قبض روح‌عبدى‌المؤمن يريدالموت و انا اكره مسائته ...... » وقداختلف كلمة الأعلام فى معنى‌الحديث وحل‌معضلهاوقد حققهاالمصنف فى‌الاسفار (الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٨٠) و كتاب‌القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٥ ،٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتـركه‌حسب ما ثبت فی‌اللوح فاذا فعله او ترکه وانقضی محاه‌الحق من حیث کونه‌محکوماًبفعله واثبت صورة عمل قبیح او حسن‌علی قدر ما یکون ثمّ ان‌القلم یکتب امراً آخرو هکذا الی غیرالنهایة .

و هذه‌الأقلام هذه مرتبتها ، والموکّل بالمحو مَلَك کریم والأملاء علیه من الصّفة الألهیّة ولو لم یکن‌الأمر کذلك لکانت الأمور کلّها حتماً مقضیّاً .

فقد تبیّن لك صحة النّسخ والتردد ومعنی‌البداء الذی علیه اصحابناالأمامیون وعلمت بمکانة هذه‌الأقلام‌التی سمع‌صوت کتابتها رسول‌الله «صلی‌الله علیه و آله» من القلم‌الألهی و عبّر عنه بالصریر و هوالصوت فکانه رأی‌الآیات و سمع منها ما هو حظّ‌السماع فقد قیل : انه بقی له من‌الملکوت فوقه ما لم یصل الیه بحسّه من حیث رأی [١] هو، لکنّه من‌حیث هوسمیع وصَل الی سماع اصوات الأقلام و هی یجری بما یحدث الله فی‌العالم من‌الأحکام .

و اماالقلم الأعلی فاثبت فی‌اللوح المحفوظ صورة کل شیء یجری من هذه‌الأقلام من محو و اثبات .

ففیه اثبات‌المحو و اثبات‌الأثبات و محو الأثبات علی وجه ارفع فصورته مقدّسة عن‌المحو والتغیر لأن نسبةالقلم‌الأعلی الی هذه‌الأقلام کنسبة قوّتنا العقلیة الی مشاعرناالخیالیّة والحسیّة .

و نسبة اللوح المحفوظ الی هذه‌الألواح کنسبة خزانة معقولاتناالکلیّة الی خزانةالجزئیات‌الحسیات وفی‌الأعمال کنسبة الأرادة الکلیّة لمطلوب نوعیّ الی ارادات جزئیّة وقعت فی طریق تحصیله فی ضمن واحد منه .

١ـ من حیث هو رای . ل،م ـ آ،ق

الاشراق التاسع

فى ان النبى جالس فى الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثال العرش ومستوى للرحمة كما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بين ، باب مفتوح الى عالم الملكوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية كما وقع التنبيه عليه و باب مفتوح الى القوى المدركة والمحركة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنوآدم فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فى معرفة الله و ملكوته المهتزون بذكره المتواجدون فى عظمته و كبريائه الحايرون فى اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم المكبون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيدون بسلاسلها و اغلالها فهم اهل الدنيا جميعاً قد اكبهم الله على مناخرهم فى النار و حبسهم عن نعيم الآخرة فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فى الحد المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارة مع الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم فاذا عاد الى الخلق كان كواحد منهم كأنه لايعرف الله و ملكوته و اذا خلا بربه مشتغلاً بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ اذ لا شبهة فى ان الجامع للطرفين اعلى فى المرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبى

لا بدّ ان يكون آخذاً من‌الله متعلّماً من لدنه معطيا لعباده معلّماً وهادياً لهم‌فيسئل و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً الی جانب و هكذا حال سفراء الله الی عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب‌النبی صلی‌الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هوالباب الداخلانی الی مطالعة اللوح المحفوظ والذّكر الحكيم فيعلّمه علما يقينا لدنيّاً من عجايب ماكان او سيكون و احوال‌العالم فيما مضی و فيما سيقع و احوال‌القيامة والحشر والحساب و مآل‌الخلق الی‌الجنّـة والنار و انّما ينفتح هذاالباب لمن توجّه الی عالم‌الغيبو افرد ذكرالله علی‌الدّوام .

والثانی : الی مطالعة ما فی‌الحواسّ ليطّلع علی سوانح مهمات‌الخلق ويهديهم الی‌الخير و يردعهم عن‌الشرّ ، فيكون هذاالانسان قداستكملت ذاته فی كلتاالقوتين آخذاً بحظّ وافر من‌نصيب‌الوجودوالكمال من‌الواهب سبحانه بحيث يسع‌الجانبين و يوفی حق‌الطرفين فيكون بما افاضه‌الله علی قلبه و عقله‌المفارق ؛ وليّاً من اولياء الله و حكيماً الهيّاً و بما يفيـض منه الی قوّته‌المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان وبما هوالآن‌موجـود .

وهذا اكمل مراتب‌الانسانيّة و اول شرايط كون‌الانسان رسولاً من‌الله ثمّ مع ذلك ان يكون له قدرة بلسانه علی جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرةً علی حسن‌الارشاد والهداية الی‌السعادة و الی‌الاعمال‌التی تبلغ بهاالسعادة وان يكون له مع‌ذلك قوة نفسانية للمناظرة فی‌العلوم مع‌اهل‌الجدال و قوّة بدنيـة للمباشرة فی‌الحروب مع‌الابطال لاعلاء كلمةالله وهدم كلمةالكفر وطرد اولياءالطاغوت‌ليكون «الدين كلّه لله ولو كره‌المشركون [١] ».

١ــ سورة الصف .. ٦١ ، آية ٩ ، هوالذی ارسـل رسوله بالهدی و دين‌الحق ليظهره علی‌الدين كله..

الاشراق العـاشر
فى تعديدالصّفات التى لابدّ للرئيس الأول ان يكون عليها وهى : « اثنـتا عشـرة » صفـة منفطـورة لــه .

اوليــها : ان يكون جيّدالفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هوالأمر عليه وكيف لا و هو فى غايـة اشراق العقل و نوريـّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمهو يحسّه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متّصلـة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح‌الفطرة والطّبيعـة معتدل‌المزاج تامّ الخلقة قوى الآلات على‌الأعمال التى من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتمّ .

و رابعها : ان يكون حسن‌العبارة يوافيه [1] لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامّة وكيف لا و شأنه‌التـعليم والأرشاد والهداية الى طريق‌الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبّاً للعلم والحكمة لا يولمه التأمّل فى‌المعقولات ولا يؤذيه‌الكدّ الذى يناله منهاوكيف لاوالملايم للشئ ملذّ ادراكه لأنه يتقوّى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على‌الشهوات متجنّباً بالطبــع اللعب و مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا و هى حجاب عن عالم‌النور ووصله بعالم‌الغرور فيكون ممــقوتا عند اهل‌الله و مجــاورى عالم‌القدس .

١ـ يواتيه لسانه ... د،ط

و سابعها : ان يكون كبيرالنفس محبّاً للكرامة تكبر نفسه عن كلّ ما يشين و يضع من‌الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى‌الأرفع منها ويختار من كـل جنس عقيلته و يجتنب عن سفساف‌الأمور و يكره‌خداجها و سقـطها اللّهمّ الاّ لرياضـة النفس والأكتفاء بأيسر امور هذه‌الدار و اخفّها و ذلك لأن فى‌الأشرف مزيد قرب من‌العناية الأولى .

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق‌الله اجمع لايعتريه‌الغضب عندمشاهدة المنكر ولا يعطّل حـدودالله من غير ان‌يهمّه‌التجسّس و كيف لا ، و هو شـاهد لسرّالله [1] فى لوازم‌القـدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع‌القلب غير خائف عن‌الموت و كيف لا والآخرة خير له من‌الأولى فيكون قـوىّ‌العزيمة‌على ما يرى انـه ينبغى ان يفعل ، جسوراً مقدّماً عليه ، لا ضعيف‌النفس .

و عاشرها : ان يكون جَواداً لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمة‌الله «لا تبيـدُ ولا تنـقص» .

وحادى عشرها : ان يكون اهشّ خلق‌الله اذا خلى بربّه لأنه‌عارف بالحقّ وهو اجلّ‌الموجودات بهجةً و بهاء [2] .

و ثانى‌عشرها : ان يكون غير جَموح ولا لَجوج سَلَسُ‌القياد اذا دُعى الى‌العدل صعب‌القياد اذا دعى الى‌الجَور او القبيح فهذا لوازم‌الخصايص التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جـدّاً ، والمادّة التى تقبل مثلـه

١ـ فانه شاهد بسرالله... د،ط ـ آ،ق ، ى . كان على عليه‌السلام حريصاً على اقامة حدودالله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدودالله و فى عصره ذاع‌الفجور .

٢ـ والعارف هش بش بسام ان جميـع هذه‌الصفات ينطبق على‌الأمام المعصوم مع ما يشترط علـيه فى مذهب‌التشيع كما قال عليه‌السلام المؤمن هش بش‌بسام

يقع فی قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور علی هذه الصفات الا الآحاد كما قيل :

«جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطّلع عليه الا واحد بعد[1] واحد» .

الشّاهدُ الثّانی:

فی اثبات النّبی و انّه لا بدّ و ان يدخل فی الوجود رسول من الله ليعلّم الناس طريق الحقّ و يهديهم الی صراط مستقيم وفی الاشارة الی اسرار الشريعة و فائدة الطاعات وفی معنی ختم النّبوّة و انقطاع الوحی عن وجه الارض وما يرتبط بهذه المعارف

و فيه اشراقات:

الاشراق الاول

فی اثباته

ان الانسان غير مكتف بذاته فی الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر فی شخصه فلا يعيش فی الدنيا الا بتمدّن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[2] فافترقت اعداد واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا فی معاملاتهم

١- والقائل شيخ مشائية الاسلام فی الاشارات : فی مقامات العارفين

٢- هذا دليل الحكماء علی اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انسانی الهی مبعوث علی الحق

و مناكحاتهم و جناياتهم الى قانون مرجوع اليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسدالجميع وانقطع النسل واختل النّظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشّرع ولا بدّ من شارع يعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسنّ لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة والرّحيل الى ربّهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الارض عنهم سراعاً ويهديهم الى صراط مستقيم .

ولا بدّ ان يكون انساناً لأن مباشرة الملك لتعليم الانسان على هذاالوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا ولا بدّ من تخصّصه بآيات من الله دالّة على انّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفّق لها ، ان[1] يقرّ بنبوّته وهى المعجزة وكما لا بدّ فى العناية الالهيّة لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشّعر على الحاجبين للزّينة لا للضّرورة وكذا تقعير الاخمص [2] فى القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمته و رضوانه فى النّشأتين .

فانظر الى عنايته فى العاجل و الى لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه .

١ـ فى بعض النسخ المعتبرة : «ويوجب لمن وقف لها» وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣٦٠

٢ـ هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل : فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ هـ ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق .

الأشراق الثانی
فیما یجب علیٰ کافّة الناس فی الشریعة

فهذا «النّبی» یجب ان یلزم الخلایق فی شرعه الطاعات والعبادات لیسو قهم بالتّعوید عن مقام الحیوانیّة الیٰ مقام الملکیّة .

فمن العبادات ما هی وجودیّة اما یخصّهم نفعها کالصلوات والأذکار علی هیئة الخضوع والخشوع فیحرّکهم بالشوق الی الله او یعمّ نفعها لهم و لغیرهم کالصّدقات والقرابین فی هیکل العبادات .

ومنها ما هی عدمیّة تزکیهم اما یخصّهم کالصّیام او یعمّهم و غیرهم کالکفّ عن الکذب و ایلام النوع والجنس والصّمت و یسنّ علیهم اسفاراً ینزعجون فیها عن بیوتهم طالبین رضا ربّهم و یتذکّرون «یوماً من الأجداث الیٰ ربّهم ینسلون [٣]» فیزرون الهیاکل الألهیّة والمشاهد النبویّة و نحوها و یشرّع لهم عبادات یجتمعون علیها کالجمعة والجماعات فیکسبون مع المثوبة التودّد والایتلاف والمصافات و یکرّر علیهم العبادات والأذکار فی کلّ یوم و الآ فینسون ذکر ربهم فیهملون .

الاشراق الثالث
فی الأشارة الیٰ حکمة السیاسات و الحدود

قد ظهر لك : انّ الدنیا منزل من منازل السایرین الی الله تعالیٰ و انّ النفس الأنسانیّة مسافر الیه تعالی و لها منازل ومراحل من الهیولویّة والجسمیّه والجمادیة والنباتیّه والشهویه والغضبیه والأحساس والتخیّل والتوهّم ثمّ الأنسانیّة من

اول درجتها الیٰ آخر شرفها ثمّ الملكية علیٰ طبقاتها المتفاوتة قرباً و بعداً من الخیر الاعلیٰ (۱) .

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى .

وقوافل النفوس السايرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السّير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطیء السّير كذلك علیٰ حسب ما جرى حكمته تعالیٰ فى القضاء والقدر فى حقّ عباده والانبياء «صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الابدان مراكب المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر .

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلّق النفس بالبدن من ضرورات امر المعاد الذى هو الانقطاع الى الله والتبتّل اليه ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلا هما الا باسباب حافظة لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعدّ له شهوة داعية الى الاكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها واسباباً اخریٰ بعيدة للزرع والحرث و اجراء القنوات و اتّخاذ البيوت وخلق

۱ــ قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليل لان المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الیٰ ان يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» وفى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط م ۱۳۸۵ هـ ق ص ٤۳۲، ٤۳۳ ، الى ص ٤٤۸ .

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا علیٰ مقدمة القيصرى ص ٤٤۹، الى ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض..

المناكح والخدم لبقاء النوع و اعد لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدة لها .

ثم ان هذه الامور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فان العناية يشملهم كلهم .

والغرض فی الخليقة سياقة الجميع الی جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

والانسان كما مر غلب عليه حب التفرد والتغلب وان انجر الی هلاك غيره، فلو ترك الامر فی الافراد سدی من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة فی التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السلوك والعبودية و انساهم ذكر الله .

فلا بد لواضع الشريعة ان يفنن لهم قوانين الاختصاصات فی الاموال و عقود المعاوضات فی المناكح والمداينات وساير المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبی و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام من الاقارير والايمان والشهادات والضمان والوكالة والحوالة و للسان ايضاً ان يعلمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات فی ابواب النكاح والصداق والطلاق والعدة والرجعة والخلع والايلاء والظهار واللعان و ابواب محرمات النسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب علی النبی ايضاً ان يهديهم الی اسباب الدفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالامر بقتال الكفار و اهل البغی والظلم والحث عليه ومن هذا القبيل القصاص والديات والتعزيرات والكفارات .

واما جهاد الكفار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش اسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول الی الله .

واما قتال اهل البـَغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينيـّة التى يتولاّها حارس السالكين الى جوارالله و كافل المحقـّقين نايباً عن رسول ربّ العالمين ليحفظ (لحفظ. ح،ل) حدودالله والاحكام من الحلال والحرام.

واماالقصاص والدّيات فدفعاً للسعى فى اهلاك الانفس والاطراف.

واما حدّالسرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستـَهلك الامـوال التى هى اسباب المـَعاش.

واما حدّالزّنا واللـّواط والقذف فدفعاً لما يشوّش امرالنـّسل والانساب [1].

الاشراق الرابع

فى الفرق بين النـّبـُوّة والشريعـَة والسـّياسة

نسبة النبوّة الى الشريعـَة كنسبة الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه.

١ـ لان مراعات جهةالبدن و مركب الروح واجب عقلاو كشفاً واهمال هذه الجهة ينجر الى فسادالروح و زوال استعدادالمادة لتربية نفوس الـكاملةوالارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى : «العلم علمان علم الابدان و علم الاديان» فعلم الابدان كالطب نـدب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم فى قوله حكاية عن الله تعـالى: اناالله واناالـرحمان انى خـلقت الرحم وسققت لها اسماً من اسمى فمن وصـلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته .

وعن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لحقـيقةالطبيعـة و هى حقيقة جـامعة بين الكيفيات الاربع بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفةمكانتها وتفخيم قدرها اذ لولاالمزاج المتحصل من اركانهالم يظهرالتعين الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورةالحضرة والعالم تماماً . » و قطع الرحم بازدرانها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علومكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكدالشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعدالدنياو قوانين الآخرة .

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبيّن افلاطن الالهی فساد قولهم فی کتاب النّواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة المبدء والغاية والفعل والانفعال .

فقال : امّا المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئيّة تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشريّة ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم .

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانها يحرّك النفوس و قواها الى ما وكّلت به فی عالم التـركيب من مواصلة نظام الكلّ لانّها تحرّكها وتذكّرها معادها الى العالم الالهی و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتـركّب عنهما و يتفرّع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فی مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على[1] ما وكّلت به .

واما النّهاية (الغاية. خ،ل) فنهاية السّياسة هی الطّاعة للشريعة و هی لها كالعبد للمولى تطيعه مرّة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قـامت المحسوسات فی ظلّ المعقولات و تحرّكت الاجزاء نحو الكلّ و كانت الرغبة فی القنية الفاعلة والـزّهادة فی القنية المنفعلة التی يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان عند ذلك الراحة من الموذيات والفضيلة المؤدّية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة وكان كلّ يوم يمضى عليه فی هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة للشريعة تأمّرت الاحساس على الآراء وازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأی الملوك: انّ بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فی

١– الى ما وكلت به: .. د،ط – آ،ق . فی س ط آخر فی بعض النسخ : اذا اهملوا اقامة .... د،ط

بقاء ملكهم ولم يعلموا انّهم اذا اهلوا اقامةالناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الأشرف يتحرّك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه.

واماالفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كليّة تامّة غيرمحوجة الى السياسة.

واماالفرق بينهما من جهة الانفعال: فان امرالشريعة لازم لذات المأمور به و امرالسياسة مفارق له.

مثاله : ان الشريعة تأمرالشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برقعةالملبوس و اصناف التجمّل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملابس [1].

الاشراق الخامس
فى الاشارة الى اسرار الشّريعة و فائدة الطّاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى انّ حقيقةالانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فى التجرّد والتجسّم والصّفاء والتكدّر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لانجملته منتظمة من مراتب موجودات العالم الّتى على كثرتها منحصرة فى اجناس ثلاثة فى كلّ جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الاّالله ، وهى العقليات والمثاليّات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شىء كالعقل و شىء كالنفس وشىء كالطبع

١ــ فى اكثرالنسخ : «من اجل ذات اللابس» فى بعض النسخ ... تأمره برقعه الملبوس ...

ولكلٍّ منها لوازم وكما له في ان ينتقل من حد الطبع الى حدّ العقل ليكون احدسكّان الحضرة الالهيّة و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اوّلها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئآت من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون فى العلم .

فكذلك هيئآت النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلٌّ منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانيّة او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانيّة و كلُّ خلق او هيئة نفسانيّة نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها فى البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر فى اصفراره .

وكذا الفكر فى المعارف الالهيّة و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كلّيّة اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوّة العاقلة و كان مشهوداً فى عالم الشهادة فصار غايباً عن هذا العالم وعن الابصار حاضراً بين يدى بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : انّ الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهواة للعقول و ارجاع الجزء الى الكلّ وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحثُّ عليه والزّجر على عكس هذه الامور لئلاّ يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة اصل كلّ سعادة و «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً فى حكمة كلّ مأمور به او منهيّ عنه فى الشريعة الالهيّة على لسان التراجمة «عليهم السلام» فانك اذاتدبّرت فى كل ما ورد به الحكم الشرعى لم تجده خالياً من تقوية الجنبة العاليه؛ فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه فى كل ماتفعله او تتركه وارفض الباطل و اعرض عن الشهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعى الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود «فى سور له باب باطنه[١] فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب».

الاشراق السادس
فى الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص و معظمها الاركان الخمسة فى العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره وما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده والاعراض من الاغراض الحسيّة والامتناع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدّسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب والروح الى الحضرة الالهيّة والاقبال على الحق والاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّى المعارف والاسرار والاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئآت الخضوع والخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه و قصد القربة و صدق النيّة والاذكار-

---

١- س٥٧، الحديد، آية ١٦، والآية: فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكرة لنعم‌الله و ثناء رب‌ّالعالمين بما هو اهله و مستحقه و قرائة الكلام النازل فی الوحی الالهی علی عبده‌المقـرب حين عروجه الی عالم‌النور مع تدبُّر معانيـه والتأمل فی حقايق مبانيه ليكون مـرقاةً للعبد الی‌الله و معراجاً له‌الی‌الوجهة‌الكبری كما ورد «الصلوة معراج المؤمن [1]» .

واماالركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من‌الركوع هكذا ذكر فی نواميس افلاطون موافقاً لما رُوِیَ عن علی عليه السّلام .

واماالسجود فوضع‌الجبهة علی‌التراب يزيل ضفة الغضب و توابعه و هو احد الموذيات للروح .

واماالصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيـك و يسدّ مجاری جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واماالحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها . و لكل مفيض مع‌المستفيض عنه مناسبة تامّه فتأكيدالمناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقه الافاضه والاستفاضه وان لكل حقيقة عقليّة فی هذاالعالم مثالاً جسمانيّاً ومن قصر طرفه عن مشاهدةالعقليات يجب‌عليه‌العكوف علی امثلتها لئلايكون محروماً عن‌الثواب‌بالكليّة مسلماعن‌الخطاب فكما وجب علی‌الروح‌التمسك‌بحضرة القدس‌الحقيقی وجب‌علی‌الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا تری ان‌المتفكر فی‌امرقدسی لايخلو بدنه عن‌حركات و هيئآت مناسبة لارتباط‌الظاهربالباطن فالتوجه‌من‌بيت‌الغالب الی‌بيت‌الله والاحرام‌فی سبيله عن‌الملاذ والشهوات‌الحيوانيّة من‌النساءوالطيب وغيرذلك بنيّة خالصة مما يعدّ

٢- عن‌النبی «ص» الصلوة معراج‌المؤمن لان بها يعرج‌المومن الی ملكوت‌السماوات

الروح للتوجّه من‌بيت‌النفس الى كعبة‌المقصود والوجهة الكبرى[1] بالتجرد عن‌قوى البدن وملاذها‌الدنياويّة والطوف له‌والنسك عند تشبّهها بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة فى حركاتها‌الشوقيّة الدوريّة الحاصلة من اشراق مباديها‌الفايضة تشوقاً الى مبدء‌الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كماسبق «فلكل وجهة هو مولّيها» وهوالذى افاد فيها شوقاً يوجب الطــواف فللّه درّ طايفة بالكعبة طائفة تقرّباً الى‌الله .

واماالزكوة فتوجب صرف‌النفس عن‌التوجه الى‌الأمور الدّنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن‌غيرالله وعدم‌الأمر بترك‌المال بالكليّة لصلاح العالم و مؤنة المعونة والصرف على‌الفقراء والمساكين و غيرهم‌من‌الثّمانية لأنهم احوج .

وايضاً منافع‌الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض‌الناس قبيح عقلا وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثروجب ان‌يكون[1] مشتركة فيه‌بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب فى‌الأقوات العشر وفى‌النّقود ربعه .

واماالجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطــريقة نجاة الخلق عن مهالك الآخرة وترك‌التوجيه الى[2] هذه‌النّشأة الزائلة و توطين النفس على بذل‌المهجة والمال والأهل والولد فى‌سبيل‌الله فزهوق الروح عن‌الدنيا على مثل هــذه الحال يوجب حسن‌الخاتمة والقدوم على‌الله فى صفة‌الملائكة المقدّسين ثمّ لا يفوت منه شئ يكون حسرة عليه لأنّ امورالدنيا كلّها بصددالــزّوال و فى وجودها آفات كثيرة وليس‌الغرض منها الاّ تحصيل‌الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذاالذى ذكرناه فى هذاالمقام او غيره‌هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا فى‌هذه‌الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن‌العلم بجملة مــا يفيدنا الشرايــع‌الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف‌الحكمة فيها شئ غامض لا نسبة له الى مابلغ اليه افهامنا الاّ انّا نعلم

۱ــ وجب ان يكون‌الشركة ... د،ط   ۲ــ و ترك‌التوجه ..... ل،م .

يقيناً بما منحنا واهب‌العلوم و ملهم‌الحقايق ان غرض واضع‌النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى تهذيب جوهرناالباقى يوم‌القيامة اكثر و اوكد من اصلاح‌جزئنا الاخس و جوهرناالفاسد فان‌الانسان كما بيّن اتم تبيين مركب من جوهرصورى ناطق و جوهر مادى ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حسّاساً متحركاً ذا قوّة شهوة و غضب فيصير عند انكبابهاالى متابعة هاتين‌القوتين وامضاء دواعيهما والسّعى فى تحصيل بغيتهما بعيداً من‌الحى الباقى حتى ان‌الواغلين فى تمهيد اسباب هاتين‌الحيوتين يعد عندالعقلاء من‌جنس‌البهايم والسباع على‌الحقيقة فوضعت الشريعة النّبَويه لطفاً من‌الله سبحانه فى مداواة هذين‌المرضين[1] و كسر ضرارة هذين‌الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس‌ويندفع مكايد[2] هذااللّعين المعزى لهما على الانسان المغوى له من‌الصّراط‌بتوسّطهما فان‌باطن‌الانسان مشحون‌بدواعى هذه‌القوى الثّلاث و جنودها والروح‌الانسانى كغريب وقع فى‌بلدالخصوم كل‌يجرّه الى غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقّونه ابداً ولا يمكن النجاةمنهم الّا بتأييد الهى و تعليم نبَوى فالله‌تعالى ارسَل رسولاً و انزل كتاباً يهدى الى الرُّشد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رقّ‌النفس والهوى ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظَهره فقدضلّ وغوى وبقى فى‌الهاوية وتردى.

الاشراق‌السابع
فى ضابطة يعلم بها كَبايرَ المَعاصى عَن صَغَـايِرها

وهذا مما اختلف فيه‌الفقهاء اختلافاً لا يرجى زوالـه الّا ان‌الناظر فى معالم الدين ببصيرة افادهاالله نورالیقين يعلم و يحقّق بشواهدالحق و مناهج‌الشّرع انّ

١ـ وكسر ضراوة ... فى‌اكثرالنسخ

٢ـ هذااللعين المغرى . د،ط ـ ل،م

مقصودالشرايع كلّها سياقة الخلق الى جوارالله و سعادة لقائه والارتقاء من‌حضيض النقص الى ذروة الكمال ومن هبوط‌الدّنيا الى شرف الاخرى و ذلك لا يتيسّر الاّ بمعرفة‌الله و معرفة صفاته والاعتقادبملائكته و كتبه و رسله واليوم‌الآخر لما مرّ ان قوام‌الممكن بالواجب و قوام‌النفس بالعقل و قوام‌العقل بالبارى جلّ اسمه وانّ‌النفس الانسانيّة فى اول‌الامر شىء بالقوّة شبيهة بالعدم بحسب‌النّشأة الثانية وان كانت صورة طبيعيّة متحركه حسّاسة بحسب‌هذه‌النشأة الاولى فانّها حسّاسة بالفعل علاّمة بالقوّة فما لم‌يعلم ذاتها بالعبوديه وبارئها بالربوبيه فلاقوام له فى‌القيامة لما ذكرنا ان قوام‌العبد بالرب‌وقوام‌النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهراً عقليّاً و عالما ربانيّاً الهيّاً و كما ان‌العبوديه والمربوبيه مقوّم لها كذلك الالهيّة والربوبيّة عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجنّ والانس الاّ ليعبدون»[1] اى ليكونوا لى عبيداً و تحقّقوا به بالعرفان و فيه سرّالنفس و سرّ قوله عليه‌السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سرّ قوله تعالى : «نسواالله فانساهم[2] انفسهم» فاذا ثبت ان مقصودالشرائع معرفة النفس بقيّومها والصعود الى‌بارئها بسلّم‌معرفة ذاتهاوالانتباه من رقدة الطبيعة والخلاص من‌موت‌الجهالة‌والخروج من ظلمات‌الهواء و غشاوة هذا الادنى و هذا نوع من‌الحركة والحركة‌لايكون الاّ فى زمان فالارتقاء من‌حضيض النّقصان الى ذروةالكمال لا يتحصّل الاّفى مدّة من‌الحيوة الدنيا فصار حفظ هذه الحيوة التى هى‌النّشأة الحسيّة مقصوداًضروريّاً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار اليه عليه‌السلام بقوله : «الدنيا مزرعةالآخرة» فكلما يتوقّف عليه تحصيل‌المعرفة والايمان باللهيكون ضروريّاً واجباًتحصيله‌وترك ما يضادّه و ينافيه .

۱ـ س۵۱، ی۵۶ . فى بعض‌النسخ : ولهذا قال تعالى: وما.....

۲ـ س ۵۹، ی ۱۹ ۳ـ س ۳۵، ی ۱۱

ثـمّ انالمتعلق من امورالدنيا بتحصيلالزادللاخرة شيئان: النفوس والاموال و اسبابهما .

فمن هيهنا يعلم ان ایّالاعمال الدنياويّة افضل الوسائـل المقرّبة به الی طلبالفوز بالاخرة و ايّها اكبرالمعاصی المبعدّة عن ذلك فانّه اذا كانتالمعرفة بالله واليومالاخر هیالثّمرة العليا والغايةالقصوی . فافضلالاعمال شهادةالتوحيد والاقرار بالربوبيّة لله والرّسالة لرسولهوالطاعة لاولیالامر منالائمّة عليهم ـ السلام فما يحفظ بهالمعرفة علیالنفوس هو افضلالاعمال و يليه ما ينفع فی ذلك ويبلغ بسببه الی كمالها فیالرّسوخبحيثلا يتزلزل عند تصادم الاهواء والشّكوك وهیالطاعات المقرّبة الیالله كالصلوة والصّيام والحجّ والزّكواة والجهاد فانّهـا بمنزلة السقی لبذرالمعرفة فی ارضالقلبحتی ينمو و يبلغ الی حدّالكمال كما قال تعالی : «اليه يصعدالكلمالطّيب والعمل [١] الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف علی بقاء الحيوة علیالبدن مدّة فما ينحفظ به الحيوة علیالابدان يتلو فیالمرتبة عما ينحفظ بهالمرتبة علیالنفوس [٢] ويتلو هاتينالمرتبتين ما يكون نافعاً فی حفظ الحيوة علی ـ الابدان وهو ما يحفظ بهالاموال ويتعيش بـهالاشخاص الی ان يترقی الی درجة الكمـال .

فهذه ثلاث مراتب ضروريّة فی غرضالنواميس عقلاً فاكبرالكبائر ما يسدّ باب معرفةالله و يليه ما يسدّ بابالحيوة علی النّفوس ويلی ذلك ما يسدّ به بابالمعيشة عليها فلا كبيرة فیالمعاصی فوقالكفر كمالا فضيلة فوقالايمان علی مـراتبه فی قوّة المعرفة و ضعفها لانالحجاب بينالعبد و بينالله هوالجهل و يتلوالجهل بحقايق الايمان اعنیالكفر الامن من مكرالله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

١ـ س ١٦، ی ٦٢

٢ـ ينحفظ بهالمعرفة علی ... د،ط ـ ل،م .

بالله بل عينه فمن عرف‌الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكـرالله ولا ان يكون آيساً من رحمته و يتلو هذه‌الرتبة البدع كلّها‌المتعلّقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشدّ من بعض .

المرتبة الثانية قتل‌النفس الزكيّة اذ ببقائها يدوم‌الحيوة و بدوامها يحصل المعرفة والايمان‌بالله وآياته فهو لامحالة من‌الكباير وان كان دون‌الكفر لانّه‌يصدم عن‌المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلوهذه‌الكبيرة قطع‌الاطـراف وكل ما يفضى الى‌الهلاك حتى‌الضرب وبعـضها اكبر من‌بعض ومن هذه المرتبة فى‌التّحريم الزّنا واللّواطة فانه لواجتمع‌الناس على‌الاكتفاء‌بالذكور لانقطع‌النّسل و دفـع الوجود قريب من رفعه .

وامّا الزّنا فانه وان لم يفوت اصل‌الوجود لكن تشوّش الانساب و يبطل التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام‌العيش و تحريك اسباب يكاد يفضى الى‌التّقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانّها معايش‌الخلق فلا بـدّ من حفظها عن‌التّلف والغصب لكنها امكن استردادها اذااخذت‌و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم‌الامر فيها .

نعم اذا اخذ بطريق تعسّرالتدارك له فينبغى ان يكون ذلك من‌الكبائر وذلك طريق اربعة خفيّة :

احدها : السّرقة .

الثّانى : اكل‌الولىّ مال‌اليتيم .

والثّالث : تفويتها بشهادة الزّور .

والرابع : تفويتها بيمين‌الغموس ، فان هذه طريق خفيّة لايمكن فيهاالاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشّرايع‌فى تحريمها اصلاً وبعضها اشدّ من بعض وكلّها دون‌المرتبة الثّانية المتعلّقة بالنّفوس .

واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضى مع الاخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فى قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصى فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

الاشراق الثـامن
فى ان للشريعة ظاهراً و باطناً واولاً وآخراً

اعلم ان لكل[١] حق حقيقة ، والشريعة لكونها امراً ربانياً و وحـياً الهياً جاء من عندالله و نزلت به ملائكته و رسله فأحرى بها ان يكون ذا حقيقة[٢] .

فهى كشخص انسانى له ظاهر مشهور وباطن مستور و لـه اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم بباطنه وباطنه متشخص بظاهـره اوله قشر صاين و آخره لب كاين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١ــ قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذاالكلام ماخوذ من كلام رسول‌الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول‌الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمنا حقاً . وقال عليه‌السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسى عن الدنيا فتساوى عندى ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنـا معنى هذاالحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فى هذاالمقام (بيـان المولى صدرالقـونيوى والشارح الفرغـانى والمحقق الفنارى و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيـلانى واستادنا الاعظـم الميرزا مهـدى الآشتيانى والشيخ العارف الشاه‌آبادى) شرح مقدمهٔ قيصرى ١٣٨٥ هـ ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤ بيان ثون الايمان حقاً ص ٣٦٦، ٣٦٧، الى ٣٧٧، ٣٧٨

٢ــ لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه‌السلام و علمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انـه عليه‌السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قـد ورد عنه عليه‌السلام ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً و مطلعاً والقرآن مقام جمع الاحكام الالهيـة والشريعـة المحمدية وان له عليه‌السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلعاً وقد حققنا هذاالبحث فى شرحنا على المقدمة القيصرى و الفصوص و حواشينا على مصبـاح الانس (شرح مقدمة قيصرى ط مشهد ١٣٨٤ هـ ق ص ٣٧٠ الى ٣٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص٣ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجودالانسان . القرآن والعترة ص٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ،فلا يزال يتعب بدنه فى الحركات و يزداد سعيه فى صورة الطاعات ولا وزن لها عندالله مجردة عن النيات لايحصل بهالزلفى اذ هى من الدنيا لأنها امور محسوسة زائلة يغتر بهاالمجمود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه انه على شيء من الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : «قل هل ننبئكم بالأخسرين اعمالاً الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا» الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و نعمة شاملة يرفعه الى السماء العالية وتنجيه عن الهوى فى الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذى روح قدانتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوآته و ينهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فى غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فى غير زمانها فلا شك ان حقه يزهق و علمه يتمزق .

اعاذنا الله و اياك من هذين الطريقين العادلين باهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

الاشراق التاسع :

فى ان النبوة والرسالة منقطعتان

عن وجه الأرض كماقاله خاتم الرسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى

النبی والرسول وانقطع نزول الملك حامل‌الوحی علی نهج‌التمثیل ولهذا قال : «ولا نبیّ بعدی» ثمّ ابقی حکم‌المبشّرات وحکم‌الائمّة المعصومین عن‌الخطاء «علیهم السلام» وحکم‌المجتهدین و ازال عنهم‌الاسم وبقی‌الحکم و امر من‌لا علم‌له بالحکم الالهی : ان یسئل اهل‌الذّکر کما قال تعالی[۱] : «فاسئلوا اهل‌الذّکر ان کنتم لا تعلمون [۱]» فیفتونه بما ادّی الیه اجتهادهم وان‌اختلفوا کمااختلف الشّرایع قال : «لکلٍّ جعلنا منکم شرعةً [۲]» وکذلك لکل مجتهد جعل له شرعة من دلیله و منهاجاً وهو ما عیّن دلیله فی اثبات‌الحکم وحرّم علیه‌العدول عنه وقرّرالشرع الالهی ذلك.

فالنّبوّة والرسالة من حیث ماهیّتهما وحکمهما ماانقطعت وما نسخت و انّما انقطع‌الوحی الخاص بالرسول والنبیّ من‌نزول‌الملك‌علی اُذنه‌وقلبه فلایقال‌للمجتهد ولا للامام انه نبیّ ولا رسول .

واماالاولیاء فلهم فی هذه‌النّبوّة مشرب عظیم لا سیّما قد روی انّه قال صلی‌الله علیه وآله :

«ان لله عباداً لیسوا [۳] بانبیاء یغبطهم النبیّون» و قال: «ان فی اُمّتی محدّثین مکلّمین» و قال: «انّ من حفظ‌القرآن قد ادرجت النبوّة بین جنبیه» فانّها له غیب وهی للنبی شهادة فهذا هوالفرقان‌بین‌النبی والولی فی‌النبوّة فیقال فیه نبیّ ویقال فی‌الولیّ وارث والولیّ والوارث‌هما اسمان الهیّان «والله ولیّ‌الّذین‌آمنوا [۴]. والله خیرالوارثین [۵]» فالولایة نعت‌الهی وکذاالوراثة والولیّ لا یأخذ‌النبوّة

۱- س ۱٦، ی ٤۵، ۷

۲- س ۵، ی ۵۲

۳- وهم‌الاولیاء المحمدیین الذین هم افضل من‌اولواالعزم من‌الرسل لان جهة ولایتهم اوسع من جهةولایة المرسلین لاتحادهم من جهة ولایتهم مع خاتم‌النبیین .

٤- س ۲، ی ۲۵۸

۵- س ۲۱، ی ۸۹

من نبیّ الاّ بعد ان یرثها الحق منه ثم یلقیها الی‌الولی لیکون ذلك اتمّ فی حقّ بعض الأولیاء یأخذونها وراثة من‌النبی(ص) وهم‌الّذین شاهدوه کاهل‌بیته «علیهم السلام» ثمّ علماء الرسوم یأخذونها سلفا عن خلف الی [1] یوم‌القیامة فیبعدالسّند.

واماالأولیاء یأخذونها عن‌الله‌من‌کونه ورثها وجاد بها علی هؤلاء فهم اتباع‌الرّسل بمثل هذاالسندالعالی المحفوظ الذی: «لایأتیه‌الباطل من‌بین یدیه [2] ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید».

قال ابویزید: «اخذتم علمکم میّتاً عن میّت و اخذت [3] عن‌الحیّ الذی لا یموت» قال سبحانه لنبیّه فی مثل هذاالمقام لما ذکرالأنبیاء علیهم‌السلام فی سورة الأنعام: «اولئك‌الّذین هدی‌الله فبهدیهم اقتده [4]» وکانوا قدماتوا ورثّهم‌الله وهو خیرالوارثین ثمّ جاء علی‌النبی بذلك‌الهدی الّذی هدیهم به وهکذا بعینه علم‌الأولیاء الیوم بهدی‌النبی وهدی‌الأنبیاء صلوات‌الله علیهم اجمعین اخذوه عن‌الله القاها [5] فی صدورهم من لدنه رحمةً بهم و عنایةً سبقت لهم عند ربهم کما قال فی حقّ عبده خضر آتیناه رحمةً من عندنا [6] و علّمناه من لدنّا علماً» وهذه النبوّة ساریة فی‌الحیوان مثل قوله تعاله: «واوحی ربّك [7] الی‌النّحل ان اتّخذی من‌الجبال» الی قوله: «فاسلکی سبل ربّك‌ذللاً» فمن علّمه‌الله‌منطق‌الحیوانات وتسبیحی النّبات والجماد و علم صلوة کل‌واحد من‌المخلوقات و تسبیحه، علم انّ النبوّة ساریة فی کل موجود لکنّها لا یطلق [8] اسم‌النبی والرسول الا علی واحد

۱ـ یأخذونها خلفاً عن سلف ... د،ط

۲ـ س ٤١، ی ٤٢

۳ـ فی بعض‌النسخ: اخذنا علمنا عن‌الحی ...

٤ـ س ٦، ی ٩٠

٥ـ س ١٨، ی ٦٤

٦ـ س ١٦، ی ٧٠

٧ـ خاصة‌الرسل منهم .... د،ط

٨ـ لا ینطلق ... ل،م

منهم و على الملائكة خاصّة الرسل [1] منهم وهم الملائكة و كلّ روح لا يعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك [2] الاّ مجازاً فانّه مشتق من الاكولة وهى الرسالة [3] تمّت [4].

١ـ وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و سايرالمسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرى وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر .

٢ـ ولا يقال تلك ... د،ط ـ ل،م

٣ـ فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤ـ ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفرالمظفر ١٣٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الآشتيانى .

٤ـ وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة انترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد) .

تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفقه و فیلسوف متأله

حاج ملا هادی سبزواری

(م ۱۲۱۲ – ۱۲۸۸ ه‍ ق)

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقّق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهدالربوبیة فی المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عِرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبةً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمهٔ شواهد تهیه‌وطبع نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بِرَوِش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد .

مشهد مقدس رضوی ، آبان ۱۳۴۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

فهــذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة البارى الهادى بن مهدى السبزوارى

حشره الله مع الأخيار على الكتاب المستطاب

المسمّى بالشّواهد الرّبوبيّة المشتمل على قواعد

الاشراقيّة التى لأولى الألباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

النّوريّة اهنأ موايد ولافئدتهم المعنويّة امرئ موارد ولارصاد

عقولهم القدسيّة لاستعلام احكام سماء القدس اتمّ مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغوّاص بحر الحكمة المتعاليّة اعلى

فــوائــد

لله در مصنّفه صدر الصّدور[1]

و بدر البدور لا يبدو مثله ، روّح الله

روحه وكثّر قدسه ياشاهد ياماجد يــا حامــد يا راشد

ا- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتالهة المولى السبزوارى على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفة الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الاقد (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س١) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه فيجميعالعلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطابعلى مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [1] .

والمشهد محلالشهود و ميقاتالتّجلّى و منصّة الظهور وكل منها يصيّرالقلب مظهراً ومشهداً ومجلّى لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحــكمة الالهيّة هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [2] .

واماالشاهد فهوالدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيــم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقّة علىالحقيقه لأن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها حيثيّةالا باء عنالعدموالوحدة الحقّة مالاثانى له[3] فيالوجود مبايناً بينونة عزلة بل كدلاله حقيقةالوجود على حقيقة الوجودو شهادة ذاتها بذاتها علىذاتها لأنالتفاوت انّما هو فيالمفاهيم الدالّة لا فيالمصداق

هذا فى شواهدالمشهدالأول . واماالاحكام الماهيّةوفى بعضشواهدالمشاهد الأخرى و اماالأشراقات فهى كفنونالتجلّيات و شعبالواردات فهذهالتراجم من باب تسمية السبب باسمالمسبّب .

واما افتقار جميعالعلوم الى ما فى الشواهد والأشراقاتللمشهدالأول فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليّة بل حيثيّة يتبيّن فى العــلم الأعلى .

واماالوجوب الذاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبتالــواجبالخالق للعالم و

١ـ فىالنسخالموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه منالناسخ اوسهو منالحكيمالمحشىقده

٢ـ بناءاً على اصالةالوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علمالالهى حقيقةالوجود .

٣ـ والوحدة الحقة الحقيقية ... آ،ق

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الى معاملة و عدل و يقال : انه قادر على اظهار المعجزة على يد الصادق و عدم اظهاره على يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام و كتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً[١] و اتفاقاً : ان الماهيّة من حيث هى ليست الا هى لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الأصيل يعنى الموجود الحقيقى هل هو الماهيّة اوالوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هى التى قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضمّ المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الأضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الموجود فى ذاتها وسيأتى زيادة استكشاف لهذا فى مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهو المتحقق بالذات وهى المتحققة

١- من المحققات عقلا... آ،ق

بالعرض الفانية في الوجود الحقيقى الطارد للعدم «ان هى الا اسماء[1] سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسراب[2] بقيعة . الآية» ولو لم يعتبر معها الوجود لايطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و تحقق الشيء ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة الى المتحقق واللامتحقق اذ المتحقق ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وهنه.

قوله (ص٦ ، س٧) : «ولأنه المجعول...»

هذا ايضاً يوهم المصادرة وليس بها[3] لأن مسئلة اصالة الوجود فى التحقق غير مسئلة اصالته فى الجعل لأن مسئلة اصالة الوجود اوالماهية تتمشى على القول بجواز الترجح بلامرجح والقول بالبخت والاتفاق «خذل الله قائله» و كذا على القول بالأولوية الذاتية بخلاف اصالة الوجود اوالماهية فى الجعل على هذه الأقوال اذا الممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود والمحققون الالهيون . و ان قالوا : المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر فى اصالة احدى الشيئين فى التحقق لا فى الجعل بل يكن للالهى التكلم فيها قبل اثبات الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لامكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته فى التحقق كلزوم كون المجعول شخصاً .

۱ـ س ۵۳، ی ۲۳

۲ـ سورة نور ، آية ۲۹ . والذين كفروا اعمالهم كسراب. . . . .

۳ـ اى مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد قررنا حقيقة هذا البحث (الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) فى حواشينا على المشاعر و رسالة صنفناها فى الوجود «شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد ۱۳۸۳ هـ ق ، هستى از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۸۰ هـ ق»

قوله : «فی وجدانه» بعد تحقیق تحققه و وجوده النفسی حقق کیفیة وجوده الرابطی للنفس .

قوله (ص ٦ ، س٩) : «ولا بصورة مساویة»

ان قلت : التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان کلاً منهما مساو للمعرف فکیف جعل المصنف قدس سره هذا قسیما للأولین ...

قلت : فیه وجهان احدهما : ان یراد بالصورة شیئیة المفهوم کما فی الأولین ولکن یراد بالمساواة ، المساواة فی المعرفة والجهالة فکأنه قال: اولاً لایمکن تصوره بالأعرف وثانیاً ولا بالمساوی فی الوضوح والجلاء لأن الوجود اعرف من کل شیء وهذا ینشعب الی شعبتین لأن المفهوم اعم من الماهیة لأنها هی التی تکون حاکیة عن الوجود المحدود ، والمفاهیم المساوقة لمفهوم الوجود حاکیة عن الحقیقة المرسلة کالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحیوة الساریة والهویة و نحوها ، لکن کلها لیست اعرف من الوجود .

و ثانیهما : ان یراد بها شیئیة الوجود و کثیراً ما یطلق الصورة علی ما به الشیء بالفعل فکانه قال : ولا یمکن تصور مرتبة من الوجود الحقیقی بمرتبة اخری منه اذ لا یتصور حقیقة الوجود بحقیقة الوجود لأن الشیء لا یتثنی ولا یتکرر بنفسه ، نعم قد یقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعلیة والمعلولیة بالذات انما هما فی الوجودات لکنه لیس حداً مصطلحاً والمقصود نفی التصور الذی هو قسم من العلم الحصولی .

قوله (ص٦ ، س١٠) : «واما فی الوجود فلا یمکن ذلک»

اذ لا ماهیة لحقیقة الوجود سوی الأنیة حتی یکون باقیة فی نشأتی الذهن والخارج کما فی الموجودات الذهنیة فان الأشیاء تحصل بانفس ماهیاتها فی الذهن

فالماهيّة فيها كالهيولى الباقية فى الحالات للكاينات مصحّحه للهوهويّة ، و ايضاً الوجود عين انه فى الأعيان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الذّهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الأثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشىء بمعلوله او علم الشىء بنفسه وبالمفنى فيه، فالأستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان التشخّص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كمايجىء ولاشكّ ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعيّة مع الوجود الحقيقى .

والماهيه النوعيّة المحفوفة بالعوارض المشخصه بمعنى امارات الشخص و نفس الماهيّة المعروضة التى هى جزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقيد»

فان هذه اوصاف[1] المفاهيم والماهيّات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثريّته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهيّة المطلقة المقابله للمخلوطه والمجرّدة .

واما عند المتألّهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الوسيع المجرد عن الحدود

۱ــ حقيقة الوجود الماخوذة بلابشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابشرط، لابشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلابشرطيت .

والتعينات الاعتباريّة و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى الرومى :

ما عدمهائيم و هستيها نما   تو وجود مطلق و هستىٌ ما

قوله (ص٧ ، س١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأنّ الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانّ الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص٧ ، س١٥) : «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً للماهيات، كما ان النور المجلى ظاهر بالذات "مظهِر" للألوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الأشراقيين بالنور كنور الأنوار والأنوار القاهرة والأنوار الاسفهبدية والأنوار العرضية فالوجود مابه الأنكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الأنكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الأشراقى : «العلم كون الشئ نوراً لنفسه ونوراً لغيره[٢] »

١- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ١٣١٤ ه ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى بنوريته تعالى .

والقدرة هي‌الفياضيّة على سبيل‌الشعوروالمشيئة ذاتيّه" الفياضيّه" والشعور والمشيئة والإرادة ليستا الا الميل‌المؤكد والمحبّة‌والعشق والرضا والإبتهاج و نحوها .

والوجود ليس الاالعشق بنفسه والإبتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .

ولما كان‌الوجود خيراً لذيذا كان عين‌الإرادة بمعنى‌المرادية .

والتكلّم هوالإعراب عما في‌الضمير

والوجود المنبسط ظهورالوجود المكنون المصون الذي هو غيب‌الغيوب و اعراب عن‌الضمير الذي هوالكنز المخفي وقس عليها سايرالصفات .

وبناءً على كون‌الوجود عين‌العلم والقدرة والإرادة بتجوزالبرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولافي معنونه‌الذي في عالم‌الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجودالنفوس الناطقة‌وعلمت ان وجودالنفس عين‌العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم‌ومعلوم وكذا عين‌القدرة على‌القوى[1] لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة والمريدوالمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حيٌ بالعرض و نور كما يسميهاالإشراقي بالنورالإسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق‌بالنطق‌الحقيقي اي‌الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ‌واحد فالوجودالطبيعي‌الفرقي ايضاً هكذا الا انه كما ان‌الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجودالجمعي كذلك العلم والإرادة والحيوة والقدرة ونحوها واذاحققت فروعه‌الشامخة‌مثل ان صفات‌الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح‌الاشياء كلاً و طراً لله تعالى[1] .

من اتحاد حقيقة‌الوجود فانها كنوع واحد مشكّك ما فيه‌التفاوت فيه عين ما به

۱ــ والدليل على عينته‌الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين‌الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى‌الحق‌بصريح ذاته في‌المظاهر، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن‌الوجودالساري والا لزم ان لايكون‌صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقي في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضي عنده سنخ واحد .

قال في حكمة[1] الاشراق : «النور كله (اي جوهراً[2] كان او عرضاً) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان »

وقال ايضاً «الانوار المجردة لايختلف[1] في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى[1] ولا الاخرى[1] ضعيفة الأولى[1] و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذالوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتمت شبهه ابن كمونه ولم ينحل عقدتها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما .

وادعى البداهة في بطلانه و في وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الآفاقية

١- شرح حكمت الاشراق طع گ ١٣١٢ ﻫ ق ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله في نفسه لايختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهراً كان اوعرضاً.. من عبارة الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفى كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما في المجردات

والأنفسيّة آيات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البلّة ولم يكن العلّة حدّاً تاماً للمعلول والمعلول حدّاً ناقصاً للعلة كما قال القدماء ولم يكن ما هو لم هو فی كثير من الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علماً تامّاً بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطوليّة استكمالاً ولبساً للفعلية ثم لبس كما انها فی السلسلة العرضيّة الكونيّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصيل ولف ونشر ولاجامعاً لجميع فعليات مادونه مع شیء زائد .

وبطلان التوالی كثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولی التوفيق .

قوله : «لابمعنی انه مؤثر فی الماهيّة الی آخره» أن قلت : فما معنی الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شیء من الشقين المشهورين بينهما [1] .

قلت : معنی تحقق احد المتلازمين بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذی هو مصحوب صحة السلب بوجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذی ملاكه الكون ولو علی سبيل التجوز البرهانی او يقال بدل قولهم : او

۱ـ قدما حتی به آنهایی که قول به تباین در وجودات استناد داده شده‌است قواعدی در کتب خود ذکر کرده‌اند ویااز آنهانقل شده‌است ویاآن قواعد ازمسائل مسلمه فن فلسفه‌است که باتباین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم محذوراتی‌است یکی آنکه لازم میآید علم و قدرت و اراده وسایر صفات کمالیه وجود بنحوتباین بالذات برمصادیق حمل شود در حالتی که اشتراك معنوی این مفاهیم مسلم‌است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم‌است از قواعد مسلمه‌است که معطی کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته‌اند : «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته‌اند : فعل کل فاعل مثل طبیعته . باید از وجود معلول پی بعلت و از وجود علت بمعلول پی نبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجیه علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئيّة الماهيه دون المجعوليّه .

قوله : «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة الى حقيقة الوجود والثانى بالنسبه الى الوجود الخاص .

قوله : لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص۹ ، س۸) : «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جدّاً فليئوّل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص۹ ، س ۱۰) : «وكذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدّد بتحليله و تعمّله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [۱] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [۲] .

۱ـ شرح تجريد ط ۱۳۷٦ ص ۱۱

۲ـ للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً .

قوله (ص٩ ، س١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطاً يصحح كون احدهما موصوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخليه بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهيّة فرع ثبوتها فيلزم المجذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيّتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافّة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقليّاً يقف و ينقطع .

قوله (ص١٠، س١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة" صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كلّ مايشار اليه ايّة اشارة كانت عقليّة او وهميّة او خياليه او حسّيه و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص١٠ ، س١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى[١] بانّ الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدّرجات ، وقد حقق فى موضعه انّ الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافى كونه حقيقة

١ـ الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨ ، المظاهر الالهية ط ١٣٨١ مشهد ص ١١ ، المبدء والمعاد ص١٠،٩

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه ذلك الانسان اذ له مراتب طوليّه من : «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفى والاخفى» .

وهذه هى المسماة عند العرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الاسفار الاربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّه وامتياز كل مرتبه عن الاخرى[1] لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لأن كل تعين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر وَ هو خلاف البديهة والمنبّه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر فى ذلك : ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً فى كلامه لفظ الافراد فى الوجود فاعلم إن مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به فى كلامه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود والشئ الذى يساوقه[2] .

قوله (ص ١٠ ، س١٢) : «اما بالتقدم الى قوله (س١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطوليه كما يشير اليه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر فى التشكيك الخاصى اى لايكون بين المتقدم والمتأخّر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخّر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخّر وما يتحقق منها في الماديّات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص۱۱، س٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيّد السّند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكلّ ما في الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود في الذّهن ايضاً ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيّد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الاّ ضمّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير[1] هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[2] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقى بفنائها فيه

۱ــ يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

۲ــ في حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الّذى هو الماهيّة الاعتبارية .

ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع العرضيّة وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضمّ اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضيّاً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والأخرى ناعتا.

قوله (ص۱۱ ، س۱۰) : «اذ لا اتصاف لها به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الأخرى :

احدها ما مرّ من ان التخلية عين الاحتفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديّة الماهيّة و انه ثبوت الشىء لا ثبوت شىء لشىء .

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهليّة البسيطة فى الحقيقة فى مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من باب ثبوت شىء لشىء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقيّة ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيّده ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعيّة فى الوجود والماهية انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهليّة البسيطة ثبوت شىء لشىء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان القضيّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مرّ .

و ثانياً نترقّى و نقول : مفادها ثبوت‌الشیٔ لا ثبوت شیٔ لشیٔ بدون‌تخصیص فی‌القاعدة العقليّة .

وثالثاً نترقی عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت‌الشیٔ ای‌الماهیّة إذ لیس لها ثبوت اذلم یصر عیناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذی هو حکایة‌ـ الوجود . فللوجوه ترتیب مطبوع والحق‌انلا ینفی الاتّصاف رأساً الاّالاٴتّصاف ـ الّذی یستدعی شیئین .

احدهما شیئیّة الوجود والآخر شیئیّة الماهیه‌ التی لاتأبی عن‌الوجودوالعدم فلا تضایق فیه وعلیه یدور کثیر من‌الاحکام .

قوله (ص۱۲، س۹) : «من غير حاجة الی ثالث...»

هذا حقّ‌القول و هو ثانی‌القولین فی ان‌الوجود الرابط هل هو متحقّق فی‌ـ الهلیات البسیطة ام لا بل هو مخصوص بالهلیات المرکّبة .

قوله (ص ۱۳ ، س٤) : «فمن باب‌التوسع...»

لیس المراد بالتوسّع التجوّز بل‌الاٴشتراك‌اللّفظی الصناعی فان لفظ‌الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصیصیّاً او تخصُّصیّاً تارةً للهیولی' و 'اخری' للمحلّ‌المستغنی من‌الحال ، و 'اخری' لموضوع‌القضیّة وهذا هوالمـــراد هاهنا والعرض المقابل‌ـ الجوهر وللعرضی ؛ کما یقال : العرَض العام ، والعرض‌الخاص والعــَرض اللاّزم والعرَض المفارق ، والمراد هاهنا بالعــَرض العرضی .

قوله (ص۱٤، س۲) : «وهو اول کل تصور و اعرف الی آخره ...»

الاٴول فی مفهومه لان‌التصور من‌المعقولات الثانیة فهووصف‌المفهوم والثانی فی حقیقة التی هی 'اظهر من کل شیٔ فالوجود اول‌الاٴوایـــل فی‌النشأتین و اظهر‌ـ الظواهر فی‌الاِقلیمین ای‌الذهن والعین .

قوله (ص١٤، س٣) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشیٔ بنحو الجزئيّة كان المراد به العلم الحضوری الذی له مورد ان علم الشیٔ بذاته و علم الشیٔ بمعلوله واما العلم الحصولی به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنی ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الامكانيّة بما هی آلات لحاظ الوجودات الخاصّة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقايق وقد وجه كلامه فی الأسفار بان مراده اعتباريّة الوجود العلم البديهی العرضی لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشّائين والمناقشة فی الدليل لا فی المطلوب .

قوله (ص١٤ ، س٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهيّة واعتباريّة الوجود ومع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقّق الدوانی والسيّد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالی و هذا الشيخ اجراها فی العقول والنفوس [١] .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فی العقول ، لأن الماهية هی المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقص المحدود و امّا الوجود التام الذی لا يتناهی عدّة و مدّة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ماوجهه فی النفوس ،

١- مسلك ذوق التاله الذی اختاره الدوانی فی شرحه علی الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والقائل بهذا المسلك غفل عن معنی وهو: ان القول بالتفصيل فی العقليات باطل و ادلة الطرفين ينفی القول بالتفصيل واكثر المتاخرين ذهبوا الی هذا الطريق و منهم السيد الداماد فی القبسات و ساير كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كلّ مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّماً على القول بالحركة الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذاالشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورهاالنفس بعنوان انها هى و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجئ انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «انالوجود هو الموضوع فىالحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هوالموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربمايقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأنّ الموجود الحقيقى هوالوجود ، وعلى ايّ تقدير ليس المرادالمفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هومفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المرادالوجود بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهياً بالمعنى الاخص بل المراد هوحقيقةالوجود «لابشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هوالمشهور بل هوالمستعمل عندالمتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطه والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هى آلات اللّحاظ بحث عنه[1]

---

[1]ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالةالوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانّه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ باللابشرطية ⇄

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .... »
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والا لخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو مناط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لا مثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية العقلية فان العقول من صقع الربوبية باقيه ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّه والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٢) : «كما فى ساير العلوم .... »

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لا تخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّه بل يشمل جميع العلوم العقلية والنقليّه و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّة حيثيّه يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة، احوال الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لاخرى ، لانها العارضه لموجودات عالم الطبيعه و فى الحقيقه العلوم «الهى» و «رياضى» و

←

المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

١ـ لا بد ان يتقيد ... آق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام الماديّة على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصاليـة فكانت خارجه .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء [1] زاد قوله : «او خلقياً او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهه يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً.

قوله (ص١٤، س١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والانقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعيّة لانكارهم الحركة الجوهريّه ولذا بدّله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير.

ثمّ ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجـدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجوديّة لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركـة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله اوالمتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص١٤، س١٣) : «او من باب المقادير المتصلات اوالمنفصلات ...»

اما اطلاق المقدار على الكمّ المنفصل من باب التغليب اوالمنـفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلويّة والسّفليّه فموضوع الهيئة ، وان اخذت متحركه فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

١ـ الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثانى ط قاهره ١٣٨٠ هق ، ص١٣ س ١٩

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب»او ان اخذت مع نسب تأليفيه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص١٥، س١٤) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللّف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول البادیات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلّق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع انّ كل ما يبحث فى هذا العلم لا بدّ ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّه فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذّوات امّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالانواع له لكونها ذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص١٦، س٧) : «اذ الوجود او الموجود الى آخره ....»

لأنّ الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فی‌الدلالة علی‌الواجب یشبه النمط‌اللمی فلا تقیید له حتی بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

ای لها وحدة حقة حقیقیة لا وحدة عددیة کوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل‌الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

ای ان‌ارید مفهوم‌المتقدم و امثاله کان من‌اللواحق‌للاصل‌المحفوظ فی‌مراتب الوجود و ان ارید حقیقة‌المتقدم و نحوه فکذا وکذا لان لحقیقة الوجود عرضاً عریضاً بحسب‌الدرجات المتفاضلة وراءالعرض الافرادی الذی للمتواطی فلیست حقیقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل‌الطبیعة، مرهونة بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غیرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فیصدق....»

«یصدق علیه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا یقال : کلما صح علی‌الفرد صح علی‌الطبیعة بل صحة شیء علی‌الفرد عین الصحة علی‌الطبیعة لأن وجودهما واحدوالحق فی وجودالکلی الطبیعی انه‌موجود بعین وجود اشخاصه لأنه اللابشرطیة الشامل للماهیة «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان‌الوجود هاهنا هوالوجودالمطلق...»

ای : المفهوم العام البدیهی والمطلق‌المفهومی. وفیه‌انه‌لایلیق ان‌یکون‌موضوعاً للحکمة الباحثة عن‌الحقایق ولو کان وجهاًوعنواناً و آلة للحاظ حقیقة الوجود الواحدة البسیطة النوریة الطاردة للعدم‌فلا حکم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود ، ففی‌الوجود المعلولی معلول‌بالعرض وفی‌العلی علة بالعرض ای : منشأ انتزاعه کذا وکذا فلیس معلولاً بقول‌مطلق مع انه بما هو مفهوم دون‌المعلولیة اذ لیس عرضیاً بمعنی‌المحمول بالضمیمة وهذا ما اشار الیه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنّه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غاية الشيء لا بدّ ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الّذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظريّة الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادّة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنّسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الأشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهويّة والعليّة والمعلوليّة و نحوها و هذا الضربان اشارة الى التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الأمور المجردة عن المادّة خارجاً و ذهناً يقال ان الأمور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الألهى بالمعنى الأخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه وغيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من الالهى الأعم ولذا قيّد المصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذّوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة من الألهى الأعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعانى المفهومات والصّفات عوارض غير متأخرة في الوجود و هي التي لا يبقى فى طرف العارض الا شيئيّة المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهى ذوات خاصّة خارجة من التعريف و سمي الألهى الأعم بالفلسفه لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اى التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العلم باول الأمور و هو الوجود ولأنّها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كلٍّ فى كل للاعتماد على تنبّه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد فى موضع العكس والعكس فى موضع الطّرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما فى حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والأمكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما فى حكمها لأن المطالب لا بد ان تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادى كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لاتحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتمحّل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شئ و بشرط لا شئ فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لايحملان بل المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص١٩، س٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .... »

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لأنّها لاتحترق ولا تلتئم الا انّه لا يتعلق به غرض علمى لانّه حيث لا يستدعى وجود الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها فى العلم الأعلى لأنه اعم من موضوعه الذى هو الموجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتيّاً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التى هى بالنسبة الى العلم الأعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق فى الجسم العنصرى و عدمه الشأنى فى الجسم الفلكى ولايصدق على المجرد مثلاً والتمحل فيه ان بيان المراد لا يدفع الأيراد .

قوله (ص١٩، س١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفى الوحدة والكثرة باعتبار العاديّة والمعدوديّة والمكيليّة والمكياليّة وقد يقال المراد بالتقابل للشئ ما يجعل قرينا له فى عنوانات المباحث كما يقال فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص۱۹، س۱۵) : وقد فسرواالعرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»

انما فسَّروا بالخارج المحمول لاالمحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيَّة والأمكان وغيرها من العــوارض العقليَّة التى ليست ضمائم للموجود والأ و لهفى تفسير العرض الذاتى ان يقال هوالعارض الذى لايكون له واسطة فى العروض وان كان له واسطةفى الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربيَّة الوصف بحال الشئ لاالوصف بحال متعلق الشئ فيكون حاله و وصفــه بالحقيقة بلا شايبه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الأخصيَّة فعوارض العقول مثلاً عوارض الموجودالمطلق الَّذى هوموضوع العلم الأعلى بالحقيقة وان كانت اخص من الموجودالمطلق والسبب فى ذلك ان الأعم والأخص اذا اخــذالابشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهماعين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احــدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل فى المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيَّماً العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملةفى الوجود الحقيقى سيَّماالمقيد والخاص الذى من صقع المطلق و احكامهالسوائيَّةفيه مستهلكة كمامرَّ ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاتهالعليَّة والأقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلــول عن العلَّة وكلما وجدالمقتضى وجــدالمقتضى فكيف يكون العرض الذاتى اخص بل المراد نفى الواسطة فى العروض وهذا كقولهم الواجب تعالى هوالموجود لذاته اى لا لغيره و الالزم تعليل الشئ بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامــر المساوى المساوق فى الوجود والمصداق بحيث يكون الأثنينيَّة بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدةوالوجود فاذا عرض عــدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجــل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوياً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقييديّتان انضماميّتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لأمر اعم او امر اخص . ١

قوله (ص١٩، س١٧) : «لما راوا انه قد يبحث فى العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتيّة كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص١٩، س١٩) :

فاضطرّوا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غيرذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناءاً على مشرب صدرالمتالهين موضوع الحكمة هوالموجود بماهو موجود وقدعبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هوموجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هوالوجود على اى تقدير ليس المراد هيهنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخارجية كمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و ساير مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شان الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرطية هى اللابشرط المقسمى السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم العدمية وما لايحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة ومايحصل هوالمفهوم الحاكى عن الخارج الذى كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى فى الذهن والمتجلى منه اول المفاهيم تصوراً ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقايق خارجاً واظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كلشىء وسع كل شىء ولا يشذ عنه شىء من الاشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذاتنزل وتجلى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لايحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالـذّاتية والمساواة هی بالنسبه‌ الی موضوع‌المسئله‌ لا موضوع العـلم .

قوله (ص۲۰، س۵) :

«ولم يدروا ان‌العوارض الذّاتية او الغريبة الی‌آخره» کون ذاتی‌النوع ذات ـ الجنس او غريب‌الجنس باعتبار اخذالجنس بالنسبة الی‌النـوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم‌الغرابه‌ للجنس لأنه جزئـه .

قلت: لا فانه اذاعرض شیء للنوع لأمر اعم‌فهوغريب من‌النوع واذااخذالجنس مع ذلك‌الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض‌ذاتی للجنس سواء کان ذلك‌الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص۲۱، س۷) :

«وان کانت مما يقع به‌القسمه‌ المستوفاة‌الأوليه‌» هذا تعريض بمن قال‌العرض الذاتی هوالعـرض الأوّلی و هو ماکان‌قسمة المعروض اليه و الی مقابله‌مستوفاة حاصرة کقسمة الموجود الی‌الواجب والممکن والقديم والحادث والعلّة والمعلـول ونحو ذلك لا الی مثل‌الحار والبارد والأبيَض والأسوَد و نحو ذلك وجه‌التعريض انه لا عبرة بالأستيفاء و عدمه فان‌الجوهروالعـرض مثلاً من‌الأعـراض الأوليّة للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحارّ واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأوليّة للمـوجود و قسمته‌اليهما مستوفاة .

قوله (ص۲۰ ، س۱۰) : «وما اظهر لك الی‌آخره...»

انما اعاد حکم‌الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يکون تمهيداً لقول‌الشيخ حيث وقع فی کلامـه . و ثالثها ان يکون‌اطبق بعوارض‌الوجود الموضوع للألهی فان عوارضه ليست ضمائم وجوديّة حتی‌الماهيات بل عوارض غير

متأخرة فی الوجود کما مرّ والجنس والفصل فی البسائط کذلك بخلافهما فی المرکبات اذ یؤخذان مادّة وصورة، فیوهم الانضمام.

قوله (ص۲۰، س۱۳) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتی ینتهی الی مایعرض لذات الجنس مع کونه اخص.

قوله (ص۲۰ ، س۱۸) : «ولست ادری ای تناقض فیه ....»

اقول حکمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لأمر اخص عرض غریب ثم تمثیلهم العرض الذّاتی الشامل (الی آخره) یدل علی ان کل واحد من الأستقامة والأنحناء لیس بشامل، لا انّ کل واحد منهما لیس عرضاً ذاتیّاً فکل واحد ذاتی و ان کان اخص، واما تصریحهم بالغرابة فی اللاحق لأمر اخص لا فی اللاحق الأخص فلا یدفع التناقض عند الحاکم بوقوعه فانّه لما فهم التعلیل من قولهم : العرض الذاتی ما یلحق الشیء لذاته والأخص لا یکون معلولاً لذات الأعم للتخالف لاجرم حکم بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة فی العارض الأخص والعارض لأمر اخص. واماقوله «قدس سره» : سوی انّهم الی آخره فان ارجع الضمیر الی الشیخ والراسخین فکفی هذا التوهم فی قدحهم فانه اثم عظیم والحال ان کلامه دلّ علی انهم بلغوا الی ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون لم یصلوا الی مرامهم وان ارجع الضمیر الی هؤلاء و یکون الأستثناء منقطعاً ای لاتناقض سوی انکم سائت افهامکم واعوجت قرایحکم فحکمتم بان : مثل الأستقامة....فیرد علیه انهم ما حکموا بذلك بل هذا الحکم فی کلام الشیخ والراسخین وتمثیلهم، الا ان یقال ذلك الحکم وقع فی کلام هؤلاء ایضاً فی کتبهم.

قوله (ص۲۱، س۵) : «والموجود بالذات ... »

احتراز عن الموجود بالعرض کالأبیض المشهوری الذی بمعنی الجسم له البیاض

فانه لیس موجوداً حقیقیاً مؤدّیاً ترکیبه الی الوحدة فلیس المجموع من العاج والبیاض جوهراً ولا عرضاً لأعتباریّته واما کل واحد منهما فالعاج موجود حقیقی جوهر، وکذاالبیاض عرض ثم جعل الموجود مقسَماً للجوهروالعرض مع ان المناسب ان یقال : الموجود اما واجب و اما ممکن والممکن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال کلمة اما لمنع الجمع فی التقاسیم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقیقیّة او لمنع الخلوّ لأن بناء التقاسیم علی الحصر والضبط ولا یتمشی ذلک بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجودالذی هوالمقسم ذات له الوجود والواجب تعالی لیس له ذات ووجود زاید علیها لان ماهیّته انیّته .

قوله (ص۲۱، س۱۱) : «بوجه...»

ای ان اخذ الموضوع فی تعریف الضد لا ان اخذ المحل فیه .

قوله (ص۲۱، س۱۲) : «وانه المقصود ... »

لأن جوهرالعالم آیة ذات الله تعالی کما ان اعراضه [1] آیات صفاته فکما ان الکل عبارات وهوالمعنی وکل الی ذاک الجمال یشیر کذلک فی جوهرالعالم واعراضه وکما ان الذات مختفیة بالذّات ظاهرة بالصفات کذلک جوهر العالم لا ینال بالمشاعر بل ما ینال بها انما هی الأعراض .

قوله (ص۲۱،س۱٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعیة فی الاشارة ...»

اما فسادالأول فلأنه ان ارید بالنعت المحمول مواطاةً لم ینعکس لخروج-

---

۱- واعلم ان حکایة الجوهر عن ذاته تعالی والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فی کتبهم والمصنف العلامة ذکرهذاالبحث تفصیلا فی الاسفار فصول العرفانیة معلوم ان الجوهرالماهوی وکذاالاعراض باعتبار ذات الماهیة لا تحکیان عن الحق والحاکی عن الحق وجودالجوهر باعتبار استقلاله و متبوعیته وما هو یحکی عن صفاته الاعراض والهیئات التی احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعینه ینطبق علی الحق لان ذاته البسیطة باعتبار احدیة الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذاالوجودالاحدی

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة و الفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجَعلى تكلّف مع انه لايفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو ، مثل ذو شجَر و ذو كوكب ، واما افساد الأخيرين فلورود النّقض عَليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٢١، س١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لأنه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو التشخص .

قوله (ص٢١، س١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثّلاثيّة المتقاطعَة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للأرتباط والنسبَة ؛ ولو بنحو الأمكان والقوة لا لمجرّد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضيّة مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الأمتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : اوّلاً ان البُعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّب الجسم من الجواهر الفردة لأنّه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطّ المفروض فيه ايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حدّ ذات خود پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص٢١، س١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقّق الجزء لما تركّب الجسم من الهيـولى والصّورة امـا لأنكارهم الصّورة الأمتدادية لان الصورة عندهم هى التّأليف القائم بالأجزاء واما لأنكارهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالأجزاء عنها فان الأجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص٢١، س١٨) : «لقبولها الانفصال ... »

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الأشراقيّة والمشّائيّة كلا هما متفق على ان الجسم قابل للأنفصال و معـلوم ان الشيء لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كمالا يقبل البياض السواد واللابياض ولاالوجود العدم بل الجسم فى الأول والماهيّة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الأتصال اى الأمتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الأنفصال والتالى باطل فكـذا المقدّم ؛ بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يردعليها حينئذ الأتصال والأنفصال لكـونها غيرمرهونة بشيء منها حيث انهما اللا تعين[1] بحسب الفعليات الصوريّة فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى[2] الذهنى اعنى الماهيّة المطلقة والطبيعه اللا بشرطيه التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الأنفصال طارد للأتّصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

١ـ حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية...آ،ق

٢ـ كالقابل العقلى الذهنى ... آ،ق

آخريّين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً لجسمين بالكليّة من كتم العدم .

قوله (ص٢١، س٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور ، لكنى أرفع الاشكال اما اولاً فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكّةً عن الصورة لأنك اذا تخيّلتها مجردة عن الصورة تخيّلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا مجالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطةً او خطّاً او سطحاً فهى لا يتخيّل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخطّ والخطُ يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شيء من الجسم ، واما الصّورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصوله لها بفصل او وصل وبالجمله انفعال ؛ و كلّها من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافه القوّة ومحوضة الفعل و معرّفه بخروج الشيء من القوّة الى الفعل تدريجاً واماً ساكنة ، والسّكون عدم الحركة عن قابل لها والقوّة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردةً و ان لم اتخيّل كذلك . قلت: تعقّلك مشوب بالتخيّل[1] .

قوله (ص٢٢، س٢) : واما الصورة . ففى البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الأفراد و كلُ نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الأشخاص وكثرة الأشخاص لنوع انما هى بالفكّ والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شيء من الفلك والفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفكّ والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احدالبيانين فى احتياج الصورة المطلقةالى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتهاالعمومية (الى آخره) ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى التشخص فان الصورة فى لحوق العوارض المشخّصة لها محتاجة الى الهيولى اذالانفعالات واردةعليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح والتخصيص بلا مخصّص على واهب الصورعلى المواد فيقال : لم افيضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعين الصورة من قبل استعداد المادة اى المادة المجسّمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالأخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا، ولا يلزم التسلسل المحال[1] لأنه تعاقبيّ يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله وانبتات سيبه ، ودوام تكلّمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبّر بالتشكل وامّاالهيولى فهى محتاجه فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكليّة ، ولاالفردالمنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفردوالمعين ، بل المراد بالصورة هى الصورة الدهريّة التى فى الزمانيات كالحركةالتوسطيّه بالنسبه الى القطعيه والآن السيّال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص٢٢، س٣) : «ولو بامكان الوقوعى... »

كونه فرداً خفيّاً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لاتقبل الانفصال والانفكاك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١ـ والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العلل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع فى سلسلة العلل المفيضة للوجود لاالعلل المعدة التى تصير بها القوابل مستعدة

هيولى الأفلاك ، اذالممكن الوقوعى ما لايلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيّته لا وقوعاً لاباء سرمديّة الواجب ـ الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال والاتصال و نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعيّاً ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتيّاً ولو بالنسبة الى صورتها الجسميّة لا وقوعيّاً ،لاباء صورتها النوعيّة و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٢٢، س٣) : «فهاهنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العليّة الهيولى كما اشتهر انها شريكة العلّة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعيّة بذاتها ، سيّما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبيّة و حجريّة ، و حديدية و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد الّذى هو ـ الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى ايّة صورة كانت .

قوله (ص٢٢، س٧) : بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب اوالمتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملوّن الى الشفّاف واما تبدّل الجنس الأعلى فكتبدّل ـ الكيفيات النفسانيّة الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كمايرى المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة [1] .

قوله (ص۲۲ ، س۹) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النّظّام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ۲۲، س۱۲) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص۲۲، س۱٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود فى الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم التّرجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر فى المقوّم المستلزم للغناء منــه .

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان [2] ليس مقوّماً له، الاّ انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءُ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات [3] .

قوله (ص۲۳، س۲) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات فى المحل شديدة الشبه بمقوله" ان ينفعل ،

۱ـ نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمبانى الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودى منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت فى لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لايزيل عنه وهذا لا ينافى فناء العقول بحسب انياتهم فى الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

۲ـ وان لم يكن مقوماً ... آ،ق

۳ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ۱۳۰٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثر تدريجى اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى» زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالى والانفعال فى الاجسام كالملكة والحال فى النفوس .

قوله (ص٢٣، س١١) : «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما فى المادة اللطيفه والغليظه والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادويه لانها احدى الطرق الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلا للحفظ بقولى :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم

مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٢٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلا من الشيخ و غيره : ان الاستقامة مثلا فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفا مختصا بالكم لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضا خارجيا ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلا منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة و عروض احدهما للآخر ليس عروضا خارجيا، لان وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لا عروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٢٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطه و اما عند المهندسين فهى من الكم لا الكيف المختص بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمه واما الكيف فمعلوم انه لا

يقتضي قسمة" ولا نسبة" والشكل ايضاً عندالطبيعيين هيئة" احاطه حدّ او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط بهحدّاو حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص٢٣، س١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الأين هيئة" ملزومه" للنسبة المخصوصه" و ليس نفس النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعةوقس عليهالكلام فيالوضع والمتى والجدة ومن المقررات : انالوضع هوالهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص٢٣، س١٩) : «ويجب فيهماالتكافؤ فيالعدد ... »

هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه ؛ حكم الأعلى بالأولى . فمن المقررات انه : يجب فيهاالتّكافؤفيالتحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص٢٣، س٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للأضافة هوالمشهور ، والحقّ انه لااضافةمقوليه" لله تعالى بالنسبه" الىالأشياء و كيفيكوناضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثاني لـه فيالوجود اللهمّ الا لعنوانه بالنسبه" الىعنوانات الماهيات والاعيانالثابتة [1] وكلّها مفاهيم كليه" لا حقايق خارجيه" ؛ نعم لـهتعالى اضافه" اشراقيه" هيالوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نورالسماوات والأرض[2]» وهي متعاليه" عنالمقولات محققة" لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص٢٣، س٢١) : «التدريجي...»

هذااللفظ فيالموضعين اختراج بفعلالله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل

١ـ والحق انالاعيـان حقايق لازمة منبعثة عنالـذاتفيالواحدية بالفيضالاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافـات الاعتـبارية لان بهذاالـفيض يتعين منـهالحقايق الوجودية والوجودالمنبسط ظهور هذاالفيض

٢ـ س ٢٤، ى ٣٥ .

لأنه الابداع الذى هو اخراج من الليس المحض الى الأيس دفعةً واحدة سرمديّة، ولا انفعال العقل الكلى فانه ليس من مقولة ان ينفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهيّة بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعةً واحدةً دهريّة و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدالّ على التجدّد .

قوله (ص٢٤، س٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهريّة ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطيّة المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بدّ ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامر التدريجى والممتد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لايجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدّس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجىّ وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلأنّها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناءً على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمة وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدميّة، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسّ والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلى والاجمالى والعقول ـ

الفعالة التى فى العايدات من السلسلة الصعوديّة، لكن لم يتعرض للمقولات التى فى اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها فى العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة ١ ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص٢٥، س١٠) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللّطافة باىّ شىء توجهت تصورت بصورته و تزيّنت بزيّه و تخلّقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوّة والاستعداد والتفرقة والأبعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّةً بعد اخرى و كرّةً غبّ اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثّبات والنوريّة و تخلّقت باخلاق الله و اتّصفت بصفات الروحانيين وانقهرت فيها جهة التأثّر والانفعال و صار دَيدَنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد   وين نمك اندرشد وكل پاك شد[2]

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرائى لحاظ الخارجيات المادية و مرآت اللحاظ بما هى مرآت اللحاظ لا وجود لها، وانما هى منظور بها لا منظوراً فيها و ان

١ـ لأن التعقل بمشاهدة ... آه ق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الأنواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدبر للانواع ربما يشاهد العقل فى موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات فى العقل شهوداً ضعيفاً محتملاً كمشاهدة الانسان شبحاً محسوسا فى هواء مغبر

٢ـ مثنوى ط مير خانى ١٣٧١ هـ ق دفتر اول : ص٢٨

اين هليله پرورديده در شكر   چاشنى تلخيش نبود دگر

كانت منظوراً فيها قويت كما في النــوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص٢٥، س١٢) : «وهوالفــاعل...»

وهوالفاعل في عرف الالهيين و هوالمفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المــعلول بالنسبة الى وجود العله- تعلقى الحقيقه- استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من الفاعل الطبيعي لأن الفاعل الطبيعي مبدء الحركة فان البنّاء مثلاً لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العمله- اللبنات والاخشاب والطّين من موضع الى موضع والبيت الذى في خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص٢٥، س١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّه- كما انه تعالى واحــد بالوحدة الحقه- الحقيقيّة بل لا ماهيه- لها ايضاً عندالمصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً في العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة في البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفه- فلأنها الحيّة العالمه- القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه- و هكذا الى آخر الأسماء الحسنى حاكيــة و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظل[1]»

واما فعلاً فلأن لها ايضاً الابداع كما في ادراكها الكليات والاختراع كما في ادراكها الخياليات وانشائها المثل المعلقة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية .

۱ـ س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٣٦، س٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كلّ شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص٣٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لاميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتثنّى ولا يتكرّر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثّلج والعاج والقطن و غيرها والأزمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتّتة اذ الشىء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدّد فيه ، اذ لو تعدّد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللّواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اىّ وعاء يكون و فى اىّ موطن يتحقّق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذّهن .

قوله (ص٣٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقّى الصور العقليّة الصّرفة التى للأنواع الجوهريه المتأصلة الى المثل النوريه ، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الأصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكلّ وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعيّن نوعىّ واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكلّ وجود لا يتعين و غرايب الوجود

المطلق هوالعدم و مطلق‌الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهيّة والعدم بما «هى» بالحمل‌الاوّلى لا من حيث يصدق‌عليهاالوجود بالحمل‌الشايع .

قوله (ص٢٧، س١٦) : «فوحدتهاالعقلية تجامع‌الكثرات الحسية ... »

فلكل كلىّ عقلى بل مثال نورىّ مقام كثرة فى‌الوحـدة وهو مقام وجدانـه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل‌الوجودات‌التى لافراده ومقام وحدة فى‌الكثرة وهو كون‌هذه‌الوجودات الحسيّةوالمثاليةاشعّة ذلك‌النور وكونها رقايق‌الحقيقة العقليّة .

قوله (ص٢٨، س٧) : «والا لاوجب عندتعقلنا شيئاً...» ١

بازديادالجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لانّ المطلوب وحـدة النفس والمأخوذ فى‌الدليل وحدةالجسم المعقول‌واين احدهما من‌الاخرى .

قوله (٢٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان‌العقل‌البسيط فى‌كتاب‌النفس علم‌واحد عندهم بكل‌المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركّبات و الـواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والانوار والظّلم الى غيرذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيّات‌آيـةالوجود الواجب الـملزوم للاسماء والصفات والاعيـان الثابتات ؛ واما من‌آراء اهل‌الكشف فعقدالاصطلاح على‌مقام تصالح‌الاضداد .

قوله (ص٢٨، س١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما فى‌المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من‌التغاير كما فى‌الاسفار ٢ اذلا بدّ فى كل حمل من‌مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان‌هنا مغايرة صرفة لا يتمّ ولو كان وحدة

١ـ عند تعقلنا جسماً ... آ،ق

٢ـ الاسفارالاربعة مباحث‌الوجودالذهنى ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلى التغاير حاصل بالإجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشيء على نفسه و هو ايضاً اولىّ نقول فى بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احدجعلاً مركّباً فقال جعل الجاعل «الإنسان انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأن الإنسان انسان فكأنّا قلنا : الإنسان الذى جوّزت سلبه من نفسه هو الإنسان الّذى ثبوته لنفسه ضرورىّ و سلبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الإنسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلىّ. اى الإنسان من حيث هو اى نفس الإنسان، انسان" ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالوا: الإنسان الّذى جوّزتم فى بداهة عقولكم انه فى ذاته موجود مثلاً هو الإنسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذى تخلية" عند تحلية" كالوجود الّذى هو[1] بدّه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الّذى هو غير مفيد على انّ عدم الإفادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهىّ لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى" اى «هوهو» مفهوماً .

قوله (ص٢٨، س٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب او المجموع ، والاّ فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلى لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى وسلبه محال فالموارد التى لا يكذب بالصّناعى الشايع ايضاً مثل مفهوم الشيء والامر والذات والماهيّة والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

١ـ فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص۲۹، س۱) : «و عدم العدم...»

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأوّلي، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميّز عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهار فرديّته للوجود حيث انه من المقرّرات فى العلوم الجزئيّة ايضاً ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص۲۹، س۸) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شيئيّة ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتاً حقيقيّة من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسى اوالنوعى مثلاً جوهراً وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتيّاً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهيّة وان لم تكن شيئيّة العدم الا انها ليست شيئية الوجود ايضاً .

قوله (ص۳۰، س٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعىّ بالحمل الأوّلى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مرّ و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخياليّة لأنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنيّة وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنيّة الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصيّة جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلّص عن الأشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

فی تعالیقنا علی‌الأسفار[1]، الاّ انه «قدس‌سره» خصّص التخلّص هاهنا بالأشکال الوارد فی کلیات الجواهر حیث قال فی‌آخر الاشراق السادس : «فبهذا الأصل ینحلّ کثیر من‌الاشکالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ایضاً لفظ فی‌العقل .

قوله (ص٣٠، س٥) : «ولا حاجة الی ارتکاب عروض مفهوم‌العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقلیّة نفس‌الکیف و علی ما ذکره هذاالفاضل یکون ذات‌الکیفیة و یترائی فی‌الظاهر ان‌القول‌بعروض‌العرض للمقـولات‌التّسع مطلقاً و لمقولةالجوهر فی‌الذهن دفع لأشکال کون شیء واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و کیفاً فالمناسب ذکره فی‌الاشراق‌السابع لاهنا. و توجیه‌الکلام انه‌جمع‌بین‌المخلصین عن‌الأشکالین اختصاراً فان‌العرض فی کلامه‌المراد به مطلق‌العـرض‌الأعم من‌العرض المطلق فعبر عن‌الکیف بالعرض و حاصل‌المخلص الذی‌ذکره هذاالفاضل فی‌المقامین اما فی‌المقام‌الأوّل فهو : ان‌العرض من‌العروض والعروض هو تعبیر عن وجود ـ الأعراض التسعة للموضوعات و هذاالعروض والوجودالرابطی بعد تمامیة ماهیاتها والوجود زاید علی‌الماهیه فلیس‌العرض المطلق ذاتیّاً للأعراض بل عرضیٌ لها ای خارج محمول لاالمحمول بالضّمیمة ؛ فکون‌الجواهر فی‌الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذاالمعنی بالعرض لاضیر فیه .

واما فی‌المقام‌الثانی فهو : ان‌العرض‌المخصوص ای‌الکیف ایضاً عرضی لحقیقة الجوهر فی‌الذهن لکن للکیف معنیان : احدهما جنس لأنواعه الخارجـیة و هو ماهیّه اذا وجدت فی‌الخارج کانت هیئةقارّة غیر مقتضیة للقسمه والنسبه و هو بهذاالمعنی لیس صادقاً علی‌الصور العقلیّةبل هی من مقولات معلوماتها .

١ـ الاسفارالاربعة ط١٢٨٢ ه ق ص ٦٧ .

٢ـ قال فی حواشیه علی هذاالموضع

وثانيهما : عرضیٌ وهو عرض لايقتضى قسمة ولا نسبه وهو بهذاالمعنى يصدق صدقاً عرضيّاً على الصور العقليّة و هوليس معنى الكيف بالحقيقة وفى قوله : لحقيقه الجوهر . تعريض بالبطلان من وجه آخروهو انالجوهر بالحمل الاوّلى ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقّق الدوانى

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال [1] انالجوهر فىالذهن حقيقةالجوهر فانه يصدق عليه انه ماهيّة اذا (الى آخره)

قوله (ص٣٠، س٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهنى فى ذاته خارجي حيث انّه هيـئة النفس و صفـته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديّته الذهنيه عندالمقايسه الى ذى الصورة حيث لايترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجي الّذى بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر فى ذلك...»

ان قلت قد صرّح المصنف فى كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجودالجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر ووجودالعرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض وهو فى ذاته ليس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهيّة وهاهنا صـرّح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهـذا و صرّح ثانياً فى التـفريع التحصيلى و هل هذا الا تنـاقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا انالوجود مبرز للاحكام الكامنة فى ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ فى الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره ١٣٨١ ه ق ص.١٤ الى ١٤٢ الفصل الثامن فى العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة..»

مراتب، فالوجودات الأمكانيّة المستقلّة تبرز الماهيات الجوهريّة و احكامها والوجودات الغيرالمستقلّة الرابطيّة تبرزالماهيات العرضيّة واحكامها وايضاًالوجود واسطة فيالثبوت لحصولالجوهريّة والعرضيّة للماهيات الأمكانيّة لا واسطة في العروض وهكذاالكلام فيالتفريعالتحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكونالمراد بالجوهر والعرض فيالوجود الموجود بالفعل لا فيالموضوع والموجود بالفعلفيالموضوع . وبعبارة اخرىالوجودالقائم بالذات والوجودالقائم بالغير لا ماهيّة اذاً(الىآخره) .

قوله (ص٣١، س٣) : «فالطبايعالكلية.....»

اىالكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات منحيث كليتها اى منحيث ابهامها لأنهاالماهيات«لابشرط شيء»وليسالمرادالكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة الملاك فيما ذكره «قدس سره» من انالصورالعقليّة فيالذهن ليست هيهي بالحمل الشايع، اعتباريّة الماهيات . و كونالشيءفرداً من مقولة بالحقيقة و صيرورةالماهيّة حقيقة ؛ منوطان بالوجود و هذهالمفاهيمما شمّت رايحة الوجود وليست هيهي الا بالحمل الأوّلى اذالتشخّص انما هو بالوجود بل هي فرد" منالكيف بالحقيقة و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبلالقومموافقاً للقواعد وفي مرحلةالعقل والمعقول منالسفرالأول . في كلامه دلالة على انالصور العقلية اىالكليات العقلية فوق الجوهرية كما ان في كلامه هنا و فيمبحثالوجود الذهني من ذلكالسفر دلالة على انالصور العقلية اىالكليات الطبيعيةمن الجواهر دون الجوهريّة و بالجملة ديدنه انّه يشترك معهم فيالبدايات ويفترقعنهم في الغايات و فوقيّة الجوهريّة المستفادة في كلامه هناك مبينة على اتحادها بالعاقل وجوداالذي هوالنفس التي لا

ماهيّة لها عنده او على ٰانّها العقول المشاهَدة عن بُعدالتى لا ماهية لها كما يأتى فى الاشراق التاسع .

قوله (ص۳۱، س۱۵) : «فى‌ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامىّ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المُثُل الافلاطونية بنقل الشيخ الرئيس [1] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهبَط الالهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر [2] فى الدورة الاسلامية والامّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذاالقول له اسباب شتّى لا بُدّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرّ فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الاتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسية فى الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعية لافراد مثاليّة و طبيعية لها

١ــ الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص٣١٠الى٣١٢ــ بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثية والذوقية .

مماتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل‌الحكمة ان‌النفس تتّصل بعالم‌الابداع باعلى مداركه الا ان‌المشّائين يقولون هذه‌الوجـودات المحيطة قائمه بالعقـل الفعال والمصنف «قدس سره» والافـلاطونيون‌يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى‌عالم الذكرالحكيم وفى عالم‌الابداع من‌المبدع‌القديم وهذا كما ان‌الصورالقدريّة الجزئية التى اصل هذه‌الصور الـكونيّه و قبلهااتفق عليها الفريقان الا انها عندالاشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صـور قائمة بالنفوس المنطبعة السماويّه .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس‌الانسان هذه‌المشاعر الادنى الظاهرةوالباطنة التى منتهى كمالها الاتصال بالمثـل‌المعلقة من‌العالم بين‌العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الاصوات‌البليغةالفصيحه واستشمام الروايح الطيبه و نحو ذلك كما لاهل‌الكشوف‌الصورية بل يرى‌له مقام‌اخر هومقام‌الثرير وهو اعلى‌مداركه وهوالعقل بالفعل الّذى هو باب‌الجبروت‌وبه يستقيم الاتصال بالعقول الفعالةللعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهدذواتا مجردة نوريه جبروتيه حين ادراكها للكليات يعنى هذاالباب فـلا تحاشى من‌عدم تخطى المشاعر الى ذلك‌العالم .

ومنها : ان لا يقع‌المتعلم للالهيات فى ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون‌المفاهيم‌المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الّذى يسَع كل وجود كلىّ عقلىّ بوحدته كلّ وجودات رقايقـه‌المثاليه والكونيّةبحيث لا يشذّ عنها شىء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام‌جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكـون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى‌معرفةالجزئيات بل لا بد ان يكون سياحـه فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقه الكليّة ولو لااتصالك بهذه‌الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الأنوار المحيطةالسعيّة لطال الأمر عليك فی معرفة احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذالماهية ، الماهيّة لأن المفروض وجدانك العنوان المطابق لأجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لأن كل منها كاللف للرقايق وهی نشره وكالرتق و هی فتقه و كالمحدود و هی حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فی واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه [1] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الأعلى من القلب المنور و فی القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودی مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول" انما الحجاب عدمی هو اخلاده الی الأرض و اعراضه عنهم لأشتغاله بالجزئيات الداثرة ففی هذاالقول كالقول بالتوحيد الذی هو قرّة اعين العارفين ، كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتّشمّر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزين كو باقی است وز شراب جانفزايت ساقی است
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را بآن شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص۳۲، س۱) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الأعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .

قلت : العرضيّة المطلقة ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

۱ـ هذه العباره «كل بسيط الحقيقة...» ليس فی هذا الموضع الذی علق عليه المحشی الحكيم ولا ادری من اين جائت هذه العبارة فی الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذاالمطلق وان اريد انالسواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فانالسواد لو فـرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قـال بهمنيار : «اذا فرض[١] الحرارة قائمة بذاتهاكانت حرارة و حـارّة» ان قلت ما بال ـ المصنف «قدس سره» يقول باتحادالمدرك والمدرك مطلقاً ومعذلك ربما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعليّة التشأن والتطور لاالتوليد ولا ابداء شيء مباين و نحو ذلك و اما عدمالتفوّه بالفعاليّة فيالتـعقل و اختصاصـها بالتخيّل فلاستهلاك احكامالسوائية فيالمعقولات الكليّة المجردة بخلافالخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحه[٢].

قوله (ص٣٢، س٢): «اما حالها بالقياس الىالصور العقلية»

خرج بالعقليّة الجهليّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عينالله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عـالمالوهيّته و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذهالكليات كيف يكون قلت هذهالعنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعـالى : «وقضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثلالعـدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فانالـوجودلشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عنالقابل ومن هنا كلّما خلّيت الماهيّة عنالوجود رأيتها متجلية متزينه بـه .

١ـ فيالتحصيل

٢ـ واعلم ان مسالةالاتحاد كما تجرى فيالصورالعقلية وهى بعينها موجودةفيالصورالخيالية وانسنلتالحق الخلاقية تجرىفيالصورالعقلية والخياليةبملاكواحدولكنفرقواضح بينمرتبةالاتحاد ومرتبةالخلاقية فالاتحاد فى مقامالصعود وارتقاء النفس و فنائها فيالمعقولاتوالعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها فيالخزينةالخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفساذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيمالمحشى: «فلاستهلاك احكام السوائية فيالمعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسيالصعودوالنزولوقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فى حواشينا علىالاسفار وحققنا حق هذهالمسالة فى رسالة عليحدة .

وجه آخر فی‌الأعدام ان فی‌اللاهوت‌وان لم یکن عدم اصلاً لأن‌البسیط‌الحقیقة کل‌الوجودات الا ان فی‌الجبروت اعدام لأن کل وجود فیه فاقد لمتلوّه فهـذه الأعدام الکونیة کالمربوبات و تلک‌کرب‌النوع لها والعدم فی کلّ وعاء یکـون ذلک‌الوعاء لنفسه لا لوجوده کما تقرّر .

واماالهیولی الکلیة و هی جوهر بالقوّة فجوهریّته الاستقلال والقیام بالذات فی عالم‌العقل .

والقوة هی‌الأمکان الذاتی هناك و اما ضعف‌الجوهریّة هنا و شدّتها هنـاك والقوة بالعکس فمن خاصیة‌النشأة وخاصیة‌النشأة غیرساریه بل‌محفوظة والا لم‌یتحقق نشآت وایضاً العدم الذی فی عالم‌العقل‌مثل‌العدم‌الکلی الّذی فی عقلك بـل عینه عند هذاالقائل وکذاالهیولی و خرج بالأنواع الأجناس اذ لا ربّ للجنس هنـاك اذالجنس لیس ماهیّة تامة بل مضمحلّه تحت‌الماهیه التامة التی‌هی‌النوع فربّ‌النوع رب للجنس و خرج بالجوهریّة العرضیّه اذ لا عرض فی عالم‌العقل والا لکان هناك قوّة واستعداد اذ فی‌مرتبة ذات‌الموضوع قوةالعرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب‌التطابق بین‌العوالم کان له‌وجود لکن‌لابنحوالعرضیّة بل بنحو آخر اعلی و اتم ولذا تسمعهم یقولون : ان طعم‌السُکّر والسُکّر فی مرتبـه واحدة و کذا رایحة‌ـ المسك والمسك وهذا کما ان‌الغضب فی البدن ثوران الدم وفی‌النفس حالة نفسانیة تبعث‌الآلات لدفع‌المنافر و فی‌المجردات‌المحضة‌التسلیط والقاهریّة وکما ان‌البیاض هنا ذلک‌اللون المفرّق لنـورالبصر و فی المجرد شدّة النوریّة وغلبة‌احکام‌الوجود علی احکام‌الماهیّه و هکذا فی‌الصفرة والخُضرة والحمرة و بهذاالمعنی یقال لعالم العقل‌الدرّة البیضاء والرکن الأبیَض من‌العرش و لنفس‌الکل‌الدرّة الصفراءوالرکن الأصفر و لخیال‌الکل و عالم‌المثال الدرة‌الخضراء والرکن الأخضر و لطبع‌الکـل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليـل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحـد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجـه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقه في الماهيّة ولازمها كما هو معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التى هى ارباب الأرباب والكلّ منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة لجمعيّة وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها فى عالم الابداع لكونها غيـر مسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعةً واحدةً دهريّة ووجودها فى صقع الربوبيّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الأمكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه [1] .

قوله (ص٣٢، س١٥) : «ولا عجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكى وبالمعنى المعنون المحكى عنه من ـ

١ـ فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء با بقاء الله درنهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقى ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقى بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قراراست : عقول بواسطه قرب بحق مندك در حق و فناء درو جه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلى است حد وجودى ندارند و بصـرف اراده ومشيت و لحاظ و شهود خق موجودند . موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حـركت وتغير در مقام ذات آنها دائماً متحركند و احتيـاج بفيض جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنهـاو حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متـحرك بعداز استكمالات بمقام عقل محض بـرسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نـداشته باشد دراين صورت باقى ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبـه الذاتى و قـد حققنا هذه المسالة فى حواشينا على المشاعر وشرحها

المثال النورى والتنويع بشىٔ او اشياءباعتبار انقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الأفراد و بيان المرام انّه لاعجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات الطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر و غيرها اللاتى حقّها ان يحمل على المثل النوريّة و ارباب الأصنام منها على هذه الأصنام والأفراد الطبيعية لأن هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ،والرقيقة[1] هى الحقيقة بنحوضعيف والحقيقة هى الرقيقة بنحو قوىّ شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس الحاكيين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حقٌ صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللّذين هماالبدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا وبالجملة علاقة العليّة والمعلوليّة والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطاً هناك بطريق اولى لأنها هناك آكدً .

قوله (ص٣٣، س١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة ....»

اى : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الأولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الأصغر الذى هو من سنخ عالم المثال الأكبر الذى هو من سنخ «برازخكم» و صور اعمالكم فى النشأة الأخرويّة الصوريّة والجسمانية فلولا تذكرون لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشباه الصوريّة الأخرويّة والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والمعانى الجامعة والمثل النورية «فلولا تذكّرون» لماوراء الآخرة الصورية وهوالحشر الروحانى وتشاهدونها

١ـ نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت هر شىٔ میگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع قهراً رقيقه‌يى از عقل درنفس ظاهرميشود . اين رقيقه بنا براتحاد حقيقت و رقيقت از جهتى عين حقيقت كليه و ازجهتى غيرآن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از هيئات نفس‌است . مرحوم آقامحمدرضا قمشه‌يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب‌داده‌است

عن بعد من انهماككم فيها كما بيّنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالكم الى معرفة نور الأنوار و حقيقة الحقايق الذى معرفةذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سيّما مرتبة حق اليقين من المعرفة «فلولا تذكّرون» لغاية الغايات و منتهى النهايات ومرجع الموجودات ألا ترى انه كما ان ادراك كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نوريّة مضى وصفها ، كذلك ادراك الكلى الّذى هو الوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من كل شىء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى اظهر و انور و اوسع من كل نور و فىء و نعم ما قـيل [1] :

زو قيامت را همى پرسيده‌اند — كاى قيامت تاقيامت راه‌چند ؟
بـا زبان حـال ميگفتى بسى — كه زمحشر حشرراپرسدكسى ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الأنسان الغافل بهذه الترقيات والعروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدّله و صعوده اليها لا نزولها اليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزّمهريرى «نسوالله فانساهم انفسهم [3]» .

قوله (ص٣٣، س١٦) : «فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدنيا..»

فان الدنيا دار الحركة بل الحركة الجوهريّة لها والحركة لا بـدّ لها مما اليه الحركة فانها طلب لابدّ لها من مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها وكونهما من المضاف باعتبار كون احدهما اولى والآخر اخرى مثلاً .

١ــ س ٥٦، آية ٦٢

٢ــ والقائل مولاناالرومى دفتر ٦ ط ميرخانى ١٣٧١ص.٥٥ س٨

اين اشعار در بيان حقيقت حشر واينكه در انسان كامل قبل از وقوع قيامت محشر ظاهرميشود گفته‌است و مولوى خود در بيان اين‌حقيقت قيامت كرده‌است . اوله :

زاده ثـانيست احـمد در جـهان — صد قيامت خود ازاو گشته عيـان

٣ــ س ٥٩، ى ١٩

قوله (ص٣٤، س٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»
اى مسئلة الوجود الذهنى .
قوله (ص٣٤، س٨) : «يناسب طريقهم.....»
فان بنائه به على تحقّق الكيف كما هو مذهبهم الا انّ التعاند بينه و بين ـ الجوهرمرتفع بماذكره (قدّس سرّه)والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط على الماهيات الذّهنيّة و فى كل بحسبه «فسالت[1] اودية بقدرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو فى العالم الصغير الانسانى نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس فى العالم الكبير فكما ان الوجود العينى المنبسط على الماهيات ـ العينيّة من الذّرّة الى الدرة لا جوهر ولاعرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهريّة الجوهر و عرض بعين عرضيّة العرض بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض[2]» كذلك هذاالوجود المنبسط على الماهيات الذهنيّة و هو فيض النفس و اشراقه و هذامعنى قول الشيخ الاشراقى فى العلم «كون الشئ نوراً لنفسه[3] و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . اى الوجود النورى الغير المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان يكون جوهراً او عرضاً نوعيّاً او جنسيّاً و حدّ مفاهيمها هى هى بالحمل الاولى لا بالشايع والوجود وجود النفس والنفس الا انيّة بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم ـ السرابيّة ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فانه كيف بالاولى لاغير اذالكيف بالشايع لا بدّ له من وجود[4] .

١ـ انزل من السماء ماءا فسالت اودية... س١٣،ى١٨

٢ـ س النور ، ى ٩

٣ـ شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٥٩

٤ـ بديهى است كه غيراز حق تعالى و فيض مقدس كه فعل سارى در اشياء باشد جميع موجودات كه ←

قوله : «فهى موجودات بوجود زائد» .

ليس مراده انمرتبة واحدة منالوجود وجود للكل والا لطوى بساطالمقولات العرضية كما نسب الىالسيّد السّند لانموجوداً واحداً لا يكون فىالموضوع ولا فىالموضوع ونحو وجودالموضوع لـميكن قط نحو وجودالعرض و لذا يقـال تركيبالموضوع والعرض اعتبارى [1] .

وما يقال : انالعرض والعرضى واحد . معناه : انالعرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضيّاً محمولاً على المعروض والحملهو الاتحاد فىالوجود اى يلاحظالبياض اللابشرط مثلاً مرتبه من وجودالمعروض وغير مباين عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبه واحدة منالوجود وجود لهما .

قوله (ص٣٥، س١٤) : «واما غير متعلق بشئ اصلا...»

عدمالتعلق فىالواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وفىالممكن منباب تحققالطبيعة بفرد او افـراد ففىبعضالممكنات اصنافمنالتعلق كمابالفاعل وبالقابل ماهيةً كان او مادة و بالاجزاء وبالشرط وبغير ذلك .

←

قبول فيض حق نمودهاند و وجودى محدود دارندو عين ارتباط بغيرند داخل مقوله‌ٔ جوهر وياعرضند نفس ناطقه انسانى بدون شك جوهراست عقول نيزاز جواهر بشمار ميروند صور علميه بنا باتحـاد عاقل و معقول داخل در حيطه‌ٔ وجود نفسند مفهومكلى از اشياء خارجى كه بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولى جوهر و يا كم و يا كيفند وليكن باعتبار آنكه با نفس بيكوجود موجودند داخل درحكم نفسند و هر وجودى اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقوله‌يى از مقولات نيست علم نيز از شئون وجوداست فىنفسه نه جوهر و نه عرض استواين منافات ندارد كه وجود باعتبار محدوديت نـه باعتبار سريان در ماهيات كهشان وجود منبسطاستمصداق جوهر يا عرض باشد هذا بناءاً على اصالة الوجـود و اما بناءاً على اصالة المـاهيت فـكل حقـيقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار على هذهالحقيقة عرض .

١ـ بنا بر تحقيقى كه مصنف در مبحث نفس و اوائلبحث حركت نمودهاست موضوع با عـرض تركيب اتحادى دارند نه انضمامى ، تركيب انضمامى فقطدر مركبات اعتباريه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»

كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلّق ، اذ الكلام فى سبب الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق الّذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الامكان و هذا ايضاً دليل على انّ الوجود مجعول لأن المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهيّة محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن الذاتى لا يُعلّل والامكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه انّ الحاجة فى الوجود ذاتيّة والذاتى لايعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون الوجود بعد العدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى العلة هى الحدوث اوالامكان مع الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم الشئ .....»

الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كمامرّ ثم ان المصنف (قدس سرّه) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعنى لازم الشئ غير مجعول سواء كان لازم الماهيّة او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامّة : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلول بمعلول وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأنّ المراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنيّاً عن الجاعل فاللازم غنىٌّ عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقيه و ايضاً الـلازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعلـه وعدم الجعل انما هو فى الأول لا فى الثانى كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعليّة [1] .

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغـير .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واما الامكـان فهو امر اعتبارى ....»

فلوْ كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انـه الواسطة فى الأثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة....»

والا لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونـه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّـة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب .

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول فعلّة الوجود وجود و علة العدم

١ـ ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وماقيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءاً على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علّة الماهية ماهيه- فالوجودالخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى الوجود .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»

يعنى يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالآحاد واما ان لم يكن له وجودسوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير [1] .

قوله (ص٣٧، س٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتيّة اوالأفعاليّه- كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيه- اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شىء اما يمكن له كالكتابه- للامّى او يمتنع له كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص٣٧، س١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل-

---

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصدالاشارات فى اثبات الواجب من احسن الأدلة التى اقيمت فيهذاالمقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشىء ما لم يجب لم يوجدو مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه جائزالعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداندوجود پيدا نمى كند . عدم شىء وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غيـــر فقيد .

قوله (ص٣٨، س١١) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنّيابة اى ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصـــفة العلم عندهم منفية لكـــن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذالغايات ودع المبادى» وهكذا فى باقى الصفات و انّما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا :ان العلم له مــراتب كالمعنى المصــدرى والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلّة قيّومة بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحـــد .

قوله (ص٣٨، س١٢) : «من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة فى ذاته و هويّته من ذات و صـــفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التى فى الأمـــر الواقعى امكان استعدادى لا ذاتى ، لأن الذّاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الّذى محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً

قوله (ص٣٨، س١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علّتهـا غير ذاته و الا لزم استكماله بغيره فعلّتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شئ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد و هومحال.

قوله (ص٣٨، س١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجودالحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخّر فى الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذّات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه [1] » .

قوله (ص٣٩، س٤) : «وهى العناية الأزلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشئاً للنـظام الأحسن و هى عند المشّائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفـعل و فى اعتبار العـلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحّة الفعل والترك لأن الصحّة امكان وواجب الوجود

١ـ كما قاله الامـام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهـج .

من جميع الجهات فلا يعتبر فى قدرته الواجبة امكان ذاتى ولا امكان وقوعى و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئله اخرى و ليست القدرة الاصدور الفعل عن علم و مشيّة .

قوله (ص٣٩، س١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الأشباح الى المذهبين فى العلم الحصولى احدهما ان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشئ ماهيّته اى هو بها هو بخلاف شبح الشئ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [٢] .

قوله (ص٣٩، س١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما فى صفحة الأذهان قويّاً بهمّة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هى ما عدى الأول اى العلم الحصولى لأنه باطل عنده (قـدس سره) فالاتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً فى العلم الذى مع الايجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [١] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الأعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكّة عن كافّة الوجودات كما يقوله

١ـ لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشئ و يلزم منه التكرار فى التجلى كما لا يخفى .

٢ـ ومن البديهى ان قول المعتزلة فى ثبوت المعدومات لا يقبل التأويل لأنهم قالوا بالثبوت فى الخارج لافى العلم و موطن المفهوم كماقاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيـان بوجه تحقيقى و مشرب كشفى بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الأفراد المادية .

المعتزله- فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيليّة بالماهيات التى فى العوالم ووجوده تعالى مابه الأنكشاف لكل الـوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الأعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصوربان يكون قيامها صدوريا و تكون مأوّلة الى المثل النوريّة كما ارجع المعلم الثـانى المثل الأفلاطونيّة الى الصور العلميّة .

قوله (ص٤٠، س٢) : «ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه- كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتى فى موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شئ عليم[1]» وقوله «وما يَعزِب من ربّك مثقال ذرّة فى الأرض [2] ولا فى السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكلّ الماهيات والأعيان الثّابتات لأنها لوازم غير متأخّرة فى الوجود ولها علم بها تفصيلاً لاتفصيل فوقه لأنه عالم نفس الأمر وماهى عليه و شيئيّة الشئ بتمامه لا بنقصه وتمام الشئ وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهيّة فهذا هو العلم الأجمالى فى عين الكشف التفصيلى والأجمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلميّة الواحدة وما به الأنكشاف الواحد لأن الماهيّة وان كانت مثار الأختـلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهيّة الحجر من ماهيّة القمر مثلاً لكن الوجود مركز ـ الأتفاق و مدار السعة والجمعيّة يحكى بوحدته الجمعيّه- من كل وجود و ماهيـه- لأن تلك الوحدة ليست عـدديّة حتى لايحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقّة حقيقيّة فلا يعزب شئ عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده ولاماهيّة لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١ـ س ٢، ى ٢٧

٢ـ س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص٤٠، س١٠) : «واعلم ان امرالمـرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسية لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعـرف انها عكوس بل اصول و هكـذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه دربالاستی»

قوله (ص٤٠، س١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكـون الصور المرئية فى المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكى عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء [٤] الحاكى عن النداء فهكـذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفائه و صقالته والصور مرئيّة فيها من المـاهيات السرابيّة الاعتباريّة فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عنـد ظماء ماء الملح الاجاج الدنيوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتيـّة موجودات حقيقيّة اذ لها شيئية وجود البتّة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلّة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير [١] » .

٤ـ واليه اشار من قال :

«هـر صدا كو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرهـا صـداست»

هرچـيز كه غيـر حق بيايد نظـرت نقش دوميـن چشـم احـول بـاشـد

ولكن الوجود العكسى التبعى لا ينسلخ عـما هو عليـه و اذانظرته بعين الاستقلال والتمامية مـا عرفته كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعى دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه‌المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض‌العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليهاالحكماء» اى حكماء الاشراقيون بل ـ الشيخ‌المقتول شهاب‌الدين السهروردى ومن‌تبعه لأن‌حدسى انه لم‌يتوفوه به‌اساطين الحكمة من‌السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهةالايجادللاشياء والعالمية بها فيه واحدة ...»

المراد بالايجاد الحقيقى لاالمصدرى

وهوالوجود المنبسط الذى طردالعدم عن‌الماهيات و به ترتب عليها آثارهالكن ذلك الوجود مضافاً الى‌الحق تعالى ايجاده‌الأشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الأشياء عين علمه بها اراد بها ايجادالحق اياها و بعلمه المصدرالمبنى للفاعل اى عالميته بها لاالمبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال‌الشيخ‌الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله«فوجودالأشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى‌الحق تعالى علمه بها واماوجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الأستكمال بالغير و اضافة الوجود الى‌الله‌تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كماقال على عليه‌السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت‌الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه‌الكلمة اشارة الى: ان‌الوجود مضافاًاليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما به‌الأمتياز يكون مابه‌الأشتراك فلا يكون‌علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للأراء كذلك مسئله‌ٔ علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع‌الأزمنة والزمانيات‌بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع‌الامكنة والمكانيات كالنقطه‌ٔ بل هذا هكذا عندمقرّبى حضرته فضلاً عن جنابه‌الأقدس‌فلا

ماضی ولا حال[1] ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و سلطانه شیٔ من آلائه فكل فی حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ماعندكم ينفد وما عندالله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبليّة[2] مناط العدم لم يكن ببـديهة العقل فرق بين ما كانت ماضويّته مثـلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة ، فلم يكن العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عندحد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه تعالی ثابتات واجبات وان كانت فی انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصيب عينيه وجود الأشياء الذی هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء ذهنية و خارجية فعليه و مقداريه فيـری حينئذ ان لا رجع ولا تكرار فيه ولا تغير ولا تكثر .

قوله (ص٤١، س٥) : «فقداهتديت اليه»

من انه يرجع الی ان البسيط الحقيقی كل الاشياء .

قوله (ص٤١، س٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثّابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمـعلوم الذی هو حقايق الأسماء و كون حقايق الأسماء معلوماً بوجهين :

احدهما : ان النحو الأعلی من كل معلوم كونی منطو فيها و شيئيّة الشیٔ بتمامه

١ـ وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢ـ اعلم ان باطن وجودالحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشیء عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و واحديته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احدية الوجود والاحدية باطنها فالاسماء صورة الحق من حيث تجليه فی الواحـدية والاعـيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هی صورة الاسماء لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمی هی الاعيان الثابتة والعين الثابت تقتضی الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلی فيه والمناسب لـه فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فی العلم .

واعلم ان فی كلام العرفاء فی بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء ای الاعيان دقايق و بطون معنـی لا يسعه البحث النظری .

و ثانيهما : انالمعلوم هوالمحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذهالصور حاكية و مُعرِبة عن حقايق الأسماءالمكنونه المخزونه ومن هنا يقال لها : صور ـ الأسماء كما مرّ واماالعلمالمتبوع للمعلومفهذهالصور بالنسبة الىالموجودات العينية اىالكونيه اللايزاليّه و يمكن ان يكونكلمة من بيانا للمعلوم الواحد فىالمقامين ولكن المتبوعية فىالتحقق والتابعيّه فىالتلون والأختلاف لأن علمالله تعالى واحد والتوجيهالأول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعية علمه تعالى للمعلوم ؛ قولالحكماء حيث قالوا : ان علمهتعالى فعلىّ والتابعيّة قول بعضالمتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشّقاوة علة لهما .

وقالالشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الأبما علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهمالثابتة فىالازل[1]

وقالالمحقق الطوسى «قدس سرّه» فىالتجريد «العلم تابع[2]» بمعنى اصالة موازنته فىالتطابق والحق ان علمه منشأالوجود والوجود خير و نور لا منشأالماهيّة بالذات فضلاً عن ماهية الشقاوة والعصيانونحوهما ولذا جعلناالتابعيّة فى صور ـ

١ـ والعرفاء ايضا قالوا بعلية علمه و سببيتها للمعلوم بلاشك . مراد محيىالدين غيراز آن چيزىاست كه حكيم سبزوارى گمان كردهاست، علم واحد نزد عرفاعلت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلوماست از جهت ديگر ، علم علت معلوماست باين اعتبار كهحقتعالى اعيان ثابته را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهوراشيائند درخارج بفيضمقدس وجود ميدهدعلم تابع معلوماست باين اعتبار كه اسماء حق برطبق مقتضيات اعيان ثابته در اعيان متجلى ميشوند وسببوجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عشقية حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور دادهاست .

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

٢ـ الهيات شرح تجريد ص٢٠٥

الأعيان‌الثابتة بالنسبة الى حقايق‌الأسماءالتى هى حقايق‌الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص٤٣، س٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى‌الاجزاء الخارجيةوالعقلية»

اى لا حد من‌الاجزاء العقليّة ولا حد من‌الأجزاء الخارجيّة فـان بعض‌الحكماء جوّزالتحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف‌الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعـد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكرالخاص‌بعدالعام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاءالحد يستلزم انتفاء علل‌القوام ؛ لا انتفاء علل‌الوجود و انتفاء ـ البرهان على‌الشىء مبنى على انتفاء العلل‌الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه [١] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذاالسؤال والأكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضـاً جيّد لأن نفى‌الحدالمطلق اعنى من‌الاجزاءالعقليّة والخارجية يستلزم‌نفى علّة الوجود وايضاً انتفاء علل‌القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل‌القوام اعم من‌المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان‌نفيهابقول مطلق كاشف عن نفى‌الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا عله له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقه عند المصنف «قدس سره» والشيخ‌الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من‌الوجدان والفقدان فان‌العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـومركب من‌الوجود والنهاية اذالمـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدٌ فله ماهيّة .

١ـ كتاب‌المبدء و معاد ط گ ١٣١٥ هـ ق ص١٢ .

قلت : هذاالحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[1] ترسم هذاالحد ، الحد بمعنى الماهيّةبشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادّة ولواحقها والراسم غيرالمرسوم كالنقطة الجوّالة ترسمالدايرة و ليست بها والتوسط يرسمالقطع وليس به والنقض بالوجودالخاص الأمكانى حيث انه لا حدّ له مع ان عليهالبرهان لأنه مجعول بالذات مردود بانّه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليهوان اريد بما هو مضاف الىالممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلّكتقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليهالبرهان الان وايضاً قد برهن بشئ على شئ و ليس احدهما علّة للآخر ولا معلولاً له كقولنا: كلُّ انسان ضاحك ، و كلُّ ضاحك كاتب، فانالضّحك والكتابة ليس شئ منهما علّةللآخر بل هما معلولا علّة ثالثة[2] .

قلت : البرهان عندالألهيين فى اصطلاح خاصٍّ منحصر فىاللّم . قالالشيخ فى الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهانعليه بل هوالبرهان على كلّ شئ انماعليه

١- منشا انتزاع الماهية عنالوجود ليس الاالحد والنفادالذى لازم للوجود المعلول لانالتساوى فىالوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلولالا بد وان يكون متنزلا عنالعلة و هذاالنفاد هوالماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطامحضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا منالحق ليس له وجود غير وجودالحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فىالاشياء يتعدد ويتكثر والحدليسالاالماهية هذاالحد والنفاد ان كان فىالجواهر ينتزع منهالجنسوالفصل يختلف فىالاشياء حسب اختلافها فالجنس فىالمركباتالخارجية وكذا الفصلغيرالجنسوالفصلفىالبسائط كالعقول الطولية والعرضية نعمالجوهر جنس بالنسبة الىالانواعالجوهرية والفصل يختلفباعتبار الصور النوعية التى تكون مبدء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهرهمطابقا للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال انالماهية فىالعقول لقربها الىالحق لفناء وجوداتالعقول طرا فىالحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثارالماهيات فىالماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لايخلو عنالمناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائلالنجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[١]. وقال فی‌النجاة «البرهان‌المطلق هو برهان‌اللم» و من هنا قالوا: «ذوات‌الأسباب لاتعرف الا باسبابها» نعم‌الالهی بما هو منطقی یطلق البـرهان علی الانّی ایضاً و فیما هما معلولا علّة ثالثـةجواب‌آخر هو انه فی‌الحقیقه یستدل باحد المعلولین علی‌العلّة و بهـا یستدل علی‌المعلول الآخر الذی هو‌المطلوب فکأنه قیل فی‌المثال المذکور الانسان ضاحك و کل‌ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصّه الکتابة فیؤل الی‌اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذالحد و البرهان‌متشارکان فی‌الحدود...»

قد بیّن‌الشیخ الرئیس مشارکةالحد والبرهان فی‌النجاة بقوله : «انا کما لانطلب العلة[٢] بلم الا بعد مطلب‌هل، کذلك لانطلب‌الحقیقة بما ، الا بعد هل و عن کل منهما جواب» ، لکن‌الحقیقة من‌الجواب عن لـم‌هو‌الجواب بالعلة الذاتیّه و ایضاً فان‌العلة الذاتیه مقومه للشیء فهی اذن داخله فی‌الحدّ فی جواب ما هو فیقال اذن‌الداخل فی‌الجوابین مثاله ان یقال : ام انکسف‌القمر . فتقول: لأنّه توسّطبینه وبین‌الشمس الأرض ؛ فانمحی نوره . ثم تقول ما کسوف‌القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لکن هذاالحدالکامل للکسوف‌لایکون‌عندالتحقیق حدّاً واحداًفی‌البرهان بل‌حدین ای لایکون جزء من‌مقدمةالبرهان‌بل جزئین والذی‌یحمل‌منهما علی‌الموضوع فی‌البرهان اولاً وهو‌الحد الأوسط یکون‌فی‌الحد محمول بعدالأول والـذی یحمل فی‌البرهان ثانیاً یکون فی‌الحـد محمولاً اولاً . لأنّك تقول فی‌البرهان انّ‌القمر قد توسط‌الأرض بینه و بین‌الشمس و کل‌مستضیء من‌الشمس یتوسّطبینهماالأرض فانه ینمحی ضوئه فینتج ان‌القـمر ینمحی‌ضوئه، ثم تقول: والمنمحی ضوئه منکسف

١ـ الهیات الشفاء ط قاهره ١٣٨١ ﻫ ق ص ٣٥٤ فی‌هذه‌النسخة : بل هو انما علیه الدلائـل ...

٢ـ اوائل‌النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاولاً حملت التوسط ، ثم الانمحاء . وفي الحدالتام تورد اولاً الانمحاء ثم التوسط. لانّك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الارض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدٌ هو مبدء البرهان ، و حد هـــو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الامرين في حدالخسوف كما مرّ فهوالحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التي هي التوسّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الارض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدٌ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هوالانمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهـــو حد نتيجة البرهان . مثال آخـــر اذا قلت :فلان يريدالانتقام و كل من يريدالانتقام يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثـــمّ قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لارادة — الانتقام ، فهوحدٌ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادةالانتقام ؛ فهو حدٌ مبدءالبرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدٌ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانيّة و في المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لانه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الامثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على القائلين بان لكل ما في هذاالعالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصيّة هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوّة والاستعداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصيّة النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشاة بالهيولى نعم الماهيّة المطلقة من كل شئ محفوظه فالامكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا الامكان الاستعدادى فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوّة المتجوهرة الهيولانيّة ، و هذا معنى الخطيئة [1] التكوينيّه التى كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنة الافعال الابداعيه او غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : انّ الماهيات صور علميّة لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا انّه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتيّة انها ماهيّة جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهيه فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص٤٣، س٨) : «فالعالم صورة الحق واسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانيّة مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١ــ وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التى رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والاثار الواردة عن اقدمين الحكماء و متالهة اليونان .

فیری السمیع البصیر المدرك الخبیر لا الحیوانات ویشاهد السبّوح القدّوس لا الملائکة ویری الله لا الانسان بالفعل و هکذا .

و ثالثها : ان یری الذات الأقدس ولا یری الأسماء والصفات کما قال سیّد الموحّدین علی علیه السلام «کمال الاخلاص نفی الصفات» وما ذکره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثانی

قوله (ص٤٣، س٣) : «*من الذات والصفة*»

ای المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من ان یکون ...[1]» یعنی ان الأبیض مثلاً له ثلاثة مصادیق

احدها: الجسم الذی له البیاض فقط.

والثانی : مجموع الجسم والبیاض و یقال لهما الأبیض المشهوری کالمضاف المشهوری .

والثالث : نفس البیاض وهو الأبیض الحقیقی کالمضاف .

قوله «کالفرق بین المعنی الثانی والثالث» ای القول بانه الصفة والقول بانّه الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «*او کالفرق بین المرکب والبسیط*»

یعنی ان کان الأسم فی عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق کالمرکب والبسیط وان کان هو الذات المضافة الی الصفه فالفرق کالمعنی الثانی والثالث للمشتق .

قوله (ص٤٤، س٧) : «*فانهم صرحوا*» :

قال العرفاء : حقیقة الوجود[2] مطلقاً بلاتعین هی الذات والمسمی و تلك الحقیقة

۱- فی النسخ التی رأینا : «اعم من ثبوت الشیء..» ولیس لفظ : اعم من یکون . فی النسخ الموجودة عندنا

۲- والحق ان السالك لك فی اوائل السلوك یری المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الی عالم الاسماء یری الاسماء فقط فی مقام فنائه فی الاسماء و بعد الترقی عن هذا المقام یری الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو یری الذات فی الاسماء والاسماء فی المظاهر و یری الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة .

مأخوذة بتعين نوری هی‌الأسم مثلاً ان‌يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهی‌الأسم النور و ان يلاحظ انهاالحاضرةبالذات والماهيات لذاتها فهی‌الأسم‌العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسی فياضة للأشعة العقليه التی هی‌الأنـوار القاهـرة والأسفهبدية عن علم و شعور فهی‌الأسم‌القدير وان يلاحظ انهاالمعربة عمافی‌الضمير ای الغيب المكنون والسر المصون جـاءالأسم المتكلم و هكذا فكما ان‌الـذات والمسمی تلك‌الحقيقة كذلك‌الأسماء نفس‌تلك‌الحقيقة ولا فرق الا بملاحظه التعين الكمالی فی‌الأسم دون‌الذات و نفس هذاالتعين هی‌الصفة فصح ان‌الاسم بهذاالمعنی عين‌المسمی وان‌الصفة عين‌الذات و مايقال‌ان‌الأسم غيرالمسمی فهوايضاً صحيح بوجه ای بحسب‌المفهوم والعنوان مع قطع‌النظرعن‌التحقق .

قوله (ص٤٤،س١٠) : «ولو كان‌المراد منه مجرد اللفظ لم يتصورالشك ....»

بل يتصور اذا اخذاللفظ آلة لحاظ‌المسمی بل‌الوجود الكتبی الذی هو ادنی من الوجود اللفظی للشیء هكذا اذا اخذعنواناًوآلةً للحاظه و لذا وجب احترام اسماءالله تعالی‌الكتبية ولا يجوز مسّها بلاطهارة ولولم يتصور فی‌الوجودالذهنی الذی هواعلی منهما و ان كان ادنی من‌الـوجود العينی‌والحال انـه علی‌التحقيق الأشياء تحصل بانفسها فی‌الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فی‌الذهن والعين والذاتی لا يختلف‌ولا يتخلّف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدی لبيان ماهيّة الواجب ولم‌يتعرض لبيان انيّته مع انه هوالمطلوب ان مطلب هل‌البسيط مقدم علی مطلب مـاالحقيقيّة لوجهين : احدهما ان فيـما لا

→

٣ـ بشرط ان لا يكون عدم‌التعين قيداً و لذا عبروا المتاخرون عن هذاالوجود باللابشرط المقسمی ولما كان هذه‌الحقيقة غير متعين بحسب الـذات يقبـل‌جميع‌التعينات .

ماهيّة له سوی الأنيّة،بيان الماهيه بيان الأنيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبه مطويّه هنا و هی عكس ما ذكره صريحاً ،ای ما لا يكون وجوده الاّ عين ماهيّته و ذاته ، يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولأنّه اذا كان الأصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقا و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فی هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفی الماهيّة و سيذكر نفی الشريك بقوله :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص٤٥، س٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوی ماهيّة فان الشیٔ لا يثنی بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع والمتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحقّقها فی احدهما و عدمها فی الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لأن وجوده عرضیّ و كل عرضیّ معلّل .

قوله (ص٤٥، س٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

ای لكل منهما حاجة «ما» الی الآخری لا ان يكون موجده والموجد هو الله و كلمته اما الهيولی فلانه قوّة صرفة فلايكون معطيّة للفعليه و اما الصورة فلانّ فعل الجسمانی بمدخليّة الوضع والهيولی غير وضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العله.

قوله (ص٤٥، س٦) : «ولها موجد غير جسمی»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الی ان لذلك وجوهاً اخر سوی لزوم عدم تناهی الأبعاد منها ان عليه الجسم والجسمانی مشروطة بالوضع و هی لا يتصور بالنسبة الی المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيمالايجوز واحد فلوفرض كون نارعلة لنار فعليّة هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فی العليّة و للأخری فی المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علـّه للاخرى بل‌عله لذاتها و هو محال و ان كانت العليّة لا ٔنضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علـّةعلـّة والجسميه بما هى جسميه اعنى مـا يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علـّة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الا ٔجرام الصغار الصـلبة الذيمقراطيسيـّة .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيريّاً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكيـّة معناه التجدد الذاتى والا ٔستمرار التجـدّدى لا غير وحافظيـّة الفاعل للزمان و محدديـّته للمكان من باب الا ٔسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذالحافظ لذاك هو الحركة والمحدّد لهذا هو جسم الفلك الا ٔقصى و سيأتى ما هـو التحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على تعددالعالم كما بيناه فى موضعه ... »

ومن البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انمـا هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكـون الا ٔفلاك مقسورة دائماً لا ٔن التعدد بالفكّ والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الا ٔول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الا ٔفلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية والا ٔفلاك والفلكيات مستكفيـة .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جدّ لا فطرية مقدماته و اشرفها لا ٔنّ الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعها فى الوصول لا ٔن حيثيـّة الوجود كاشفه عن الوجوب و كيف لا و هو حيـثيـّة الا ٕباء عن العدم و لا ٔن الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الا ٔغيار لا ٔن النظر فيه

الی‌الوجود و هو لیس اجنبیّاً عن‌الوجوب‌الذاتی و غیراً له بل صـرف‌الوجود هو ـ الوجوب الذاتی بخلاف الطرُق الأخری فان‌الامکان مثلاً مع سخافـته و خسّته اجنبی عن‌الوجوب و من‌الأخفیاء و لیس‌معادلاً للوجود فی‌الظهور والجلا فکیف یکون الخفی دلیلاً علی‌المـجلی و کیف یکون‌الأمکان اوالحدوث اوالحرکة او ـ الماهیّة او نحوها مفروغاً عنها فی منصه‌ٔ ظهورالوجود لیکون دلیلاً علی ما هو صرف الوجود بل‌الظهور والجلا والمفروغیّة عنه‌حق‌الوجود فهوالنور الحقیقی الّذی هـو ظاهر بذاته و مظهر لغیره و هوالدلیل علی‌ذاته و علی غیره «الغیرك من‌الظهور ، مـا لیس لك ، حتی یکون هوالمظهر لك متی‌غِبتَ حتی تحتاج الی دلیل یدل علـیك او متی بَعدتَ حتی یکون‌الآثار هی التی‌توصِلُ الیك، عمیت عین لاتراك ولاتزال[1] علیها رقیباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل‌له من حبك نصیباً» .

قوله : «وهو طریقة الصدیقین...»

ان قلت : کیف یکون فیه‌الاستشهادبه تعالی علیه و قصرالنظر الی وجهه‌الکریم وقدتعلق فیه بالوجود المتعلق بالغیر المحتاج احتیاجاً ذاتیاً . قلت : للسنخیّة التی فی مراتب‌الوجود و قد مرّ انه کنوع واحـدوحدة حقة ذات‌مراتب متفاضله‌ٔ غیرمرهون بأولیّة او اولویه‌ٔ او غیرهما و ان‌الوجودالمتعلق عین‌الربط کالمعنی الحرفی و لیس شیئاً علی حیاله و انه متقوم تقوماً وجودیابمرتبة اخری ؛ و لکنی اقول : یمکن‌تقریر طریقةالصدیقین بوجه اسد واخصر واشرف‌واغنی عن ملاحظة الأغیار بان یقال بعـد وضوح ان حقیقة الوجود بسیطه‌ٔ مبسوطه‌ٔاذ صرف کل شیٔ بسیط جامع لجمیع ماهو من سنخه : ان‌حقیقة الوجود حقیقة بسیطه‌ٔمبسوطه‌ٔ یمتنع علیها العـدم اذاالمقابل لا

۱ـ هذه‌العرشیات مذکورة فی دعاء العرفة المنسوبة الی مولانا رئیس‌الاحـرار و منبع‌الأنوارسیدالشهـداء و سرالأولیاء حسین‌بن علی‌بن ابیطـالب علیه‌السلام‌وامثال هذه‌الکلمات کثیرة فی ماثوراتهم .

یقبل مقابله ، والحقیقة المبسوطة اعنی مایمتنع العدم علیها واجبه الوجود [1] و هذا یکفی فی مقام اثبات الواجب اذ فی اول الأمر مقام اثبات وجودالواجب و لم‌یلزم اثبات‌المراتب الآ فی مقام اثبات خالقیته وفیاضیته کمالم‌یلزم فی اول الأمر اثبات علمه و قدرته و غیرهما و یستفاد توحیده‌ایضاً منه [2] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود ماموقوف علی هذاالتقدیر علی ایجاد ما..»

المراد بموجود ما اماالفردالمنتشر من‌الوجود و اماالطبیعة منه و اما کل فرد منه واما مجموع‌الآحاد بالأسر واماالمجموع‌من‌حیث‌المجموع فهذه خمسة احتمالات و کذاالکلام فی ایجاد ما فبضرب‌الخمسة فی‌الخمسه تصیر خمسة و عشرین احتمالاً و علی کل واحد من‌التقادیر ففی قوله وتحقق‌ایجاد ما موقوف ایضاً علی تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فیحصل من‌ضرب‌الخمسة والعشرین فی مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فی‌الفرد المنتشر لا غیر .

قلت : لیس کذلك ألا تری ان‌المصنف «قدس سره» قد جمعها علی‌الطبیعتین ووجه‌التعمیم ان کلمة ماالأبهامیة للتعمیم‌والابهام بالنسبة الی هذه‌الأقسام الخمسة لا بالنسبه الی اشخاص الموجود کاللا بشرط‌الغیر المقید باللابشرطیة الشامل للفرد

۱ــ و لقائل ان یقول : ان‌الواجب الذی یمتنع علیه‌العدم اعم من‌الواجب بالذات والواجب بالغیر و علی فرض‌جوازالتسلسل سلسلةالوجود لاینتهی الی‌الواجب بالذات و انا اقول : ان‌الواجب بالغیر لا یتحقق بدون الوجوب الذاتی لان‌الممکن ما لم ینسد جمیع انحـاءعدمه لم یوجد و عدم جواز طریان العدم علی‌الممکـن لا ینسد الا ان یکون فی‌السلسلة واجباً بالـذات .

۲ــ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌یی در رسالهٔ وحدت وجود و تعلیقات بر تمهیدالقواعد همین‌برهان را بر وجود حق مطلق صرف عاری از تعینات اقـامه‌نموده‌است . این برهان را شارح مفتاح و دیگران نیز درکتب خود آورده‌اند . ما در حواشی بر مشاعـر وکتاب هستی این برهان را با مقدماتی عرشی بر وجود حق‌اول اقامه نموده‌ایم .

والكلى والمحسوس والمعقول ففيه ارسال‌وسعة ازيداى‌نحن فى‌مندوحة‌من‌التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص‌الكلام بالطبيعة اوالفرد المنتشر او غير ذلك لأنّ‌الدليل يستقيم على كل واحد من‌الأقسام .

قوله (ص٤٧، س٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى‌المقدمتين هنا مطويّة هى ان‌الممكن له مبدء فهيئة القياس من‌الشكل الثّانى .

قوله (ص٤٧، س٨) : «وجه‌المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجودمّا و ايجاد مّا وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن‌الدور بين‌الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها فى ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذاالا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريدبها حقايقها و بالأطلاق والأنتشار السعة والأحاطة‌كما هومصطلح المتألّهين فى‌الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقةالوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الأمرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى‌الدليل [1] .

قوله (ص٤٧، س١٢) : «كل بسيط‌الحقيقة من‌جميع‌الوجوه فهو بوحدة كل‌الاشياء ..»

من عجايب هذه‌المسئلة ان احد المخالفين غاية‌الخلاف صار دليلاً على‌الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان‌يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قديكون ما هو مناط‌الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قده ، برهان علامه‌خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده‌است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين‌برهان نقل نموده‌است . صدرالمتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ گ طهران ١٣١٢ ه ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٣٨٢ ه ق ص ٧، ٨، ٩ اين‌برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده‌است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العـرفاء«عرفت‌الله بجمعه بين‌الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم‌اعجوبة اخرى ماقالوا:[١] «بسيط‌الحقيقة كل‌الأشياء و ليس بشئ منها» اى‌ليس بشئ من حدودها و نقايصها و عند العالِم‌المحقق المدقق لا عجب و هذه‌المضادّات اذ لا مضادّة حقيقة ثم من‌الأوهام العامية‌ان معنى قولهم هذا ان كل‌شئ هو الله‌تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان‌عنوان الموضوع البساطة و على هذاالوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان‌الكل الأفرادي‌اوالمجموعى ينافى‌الوحدة و البساطة‌والحال ان‌البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيـه‌كل‌الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته ولو لم‌يكن صاحب علمنا لعلم ان‌المحمول‌يكون اعم و ان‌الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لايلزم‌ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ‌الوجود المنبسط على‌الاشياء ووحدته و تنزهه بـذاته و جعل مفاد قولـه هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط‌الحقيقى واحداًبوحدته باقيا ببقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى‌الحـرفى‌بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالـطة لأن هذامقام الوحدة فى‌الكثرة للبسيط‌الحقيقى‌كل‌الوجودات فى مقام‌الكثرة فى‌الوحـدة فكيف اذا جعل مفاده‌الكل الأفرادى اوالكل‌المجموعى اللذين هما وصف‌المظاهر و لهذا يسمى‌المصنف (قدس سره) مفاد هذاالقول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل‌ الايجاد و ذلك‌الوجودالمنبسط الذى ذكرنابالعلم الذى مع‌الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته‌متحصل‌القوام من هوية امر ولا هوية امر....»[٢]

و بعبارة اخرى من‌الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من‌الوجدان والفقدان . ان

١ـ والمتوهم هوالشيخ الاحسائى معاصرالمصنف العلامة .

٢ـ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت‌و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ ﻫ ق جلد اول ص٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشیء فكيف التركيب ولا يحاذى النفى و البطلان شیء .
قلت : هذا السؤال يترائى فى ظاهر النظر موجها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشیء اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهيّة و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شیء و شیء والحال انّ الماهية ايضاً ليست بشیء اعنى شيئيّة الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئيه الوجود لكن لها شيئيّة نفس الماهيه و هذه ايضاً شيئيّة كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئيّة العدم و كما انه لولم يعتبر شيئيّه الماهيه لم يكن الممكن زوجاً تركيبيّاً ولم يتحقّق القابليّة و المقبوليّة ولا استماع امر كن ولا جنّة ووقاية للحق تعالى عن النقايض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولاغيره من الأحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئيه العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كفاك قولهم الشیء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشیء اما وجود . و اما عدم و اما ماهيّة بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الأمور الاعتباريّة لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الأشياء و جعله ارسطوا حد الرؤس الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئيّه عن العدم او عن الماهيه نفى الخاص ولا يستلزم نفى العام لان نفى شيئيّة الوجود عن شیء لا ينافى ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهيه فان الشيئيّة فى كل بحسبه ففى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهيّة والعدم اذ له الوجود الخاص بعمرو وفى الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعى سنخين واذا كان لأحد الشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو فى العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلى ايضاً محذور شديد لان العقل الذى يحكم بانه لايجوز فى الواجب بالذات شئ و شئ كيف يسوغ التّحليل كما فى الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اى الفرس من حيث التحقّق اومفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل فى المقام ان يقال : حيثيّة السلب اوالمحكى عنه به اوالمصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركّباً و هو سايق فى الممكن و اما فى واجب الوجود الواحد الأحد فهو محال و اما لا حيثيّة بإزائه اصلاً و هو الاظهر لأن السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأن الكلام فى الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبة السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قدكرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام فى ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ماذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا الزم لأنه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا الشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هوهو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستخيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ فى نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثيّة وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شئ واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعلّيّة والمعلوليّة والمحرّك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله ..... »

وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الّذى هو اشرف الانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لماكان الأشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية والناميه والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء وكونه مطيّة الحيوة والقوى المدركه والمحركة الرئيسه السبعه التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى نظيرة الحركه الوضيعه الفلكيه وكالكبد الذى كالبحر والاوردة التى كالانهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على ان الأشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيمافى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة فى حسه المشترك و مرّة فى خياله و مرّة فى عقله التفصيلي ومرّة فى عقله البسيط الاجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينى والنار العقليّة احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لأنّ المادّة لا يمكن ان يحمل النار الأزليّة الابديّة اللامكانيه اللازمانيه و بالجملة المجرّدة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظاير العناصر الاخرى و قس عليها الأشياء الأخرى فى هذه المراتب الاربع و ان كلاً فى الحقيقة ذلك الشئ خصوصاً وجوده العقلى بكلا قسميه و لهذا قالوا فى التعريف المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة فى الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التى لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعيّاً ، نعم هى مقام الوحدة فى الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة فى الكثرة لله تعالى[1] اعنى مقام ظهوره فى المظاهر فى كل بحسبه «انزل من السماء ماءً فسالت[2] اودية بقدرها» .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانّه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ـ قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى فى الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل فى الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار فى ديار المرسلات و بناءاً على ما ذكرناه ان ديار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢ـ س ١٣ ، ى ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بماهو وجود وسلب فعليّة بماهى فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقى والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا فى باب السلوب .

قوله (ص۴۸، س۹) : «واليه الأشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا فى الظاهر لبيان الوحدة فى الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة فى الوحدة الا ان الأولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بماهى وجود منطوياً فى وجوده وكان وجوده لفّ الوجودات و هى نشره و رتقها و هى فتقه وكانت الكثرة فى تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هى المتجلية فى هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلى فايراد الآيات الظاهرة فى احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للأشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص۴۸، س۱۱) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثّلاثة رابع الثلاثه لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود فى كل ماهيّه بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثه ثالث الثلاثة كانت الماهيّه القابله لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثه سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هى لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينه الغير المتناهية العدديّة .

۱ـ س ۱۶ ، ی ۶۲ .

اذا عرفت هذا فاعرف ذاالآيه‌ فانه حقيقة الوجود الّذ هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هوالوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهورابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص۴۸، س۱۶) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّه‌ التقارن لكن المعية ثابته‌ ان اريد بهاالقيّوميّة او اريد معيّه‌ المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص۴۹، س۲) : «فى ان الوجود الواجب [1] حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذاالاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقه‌ و سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذاالاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «ياايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[2]» .

قوله (ص۴۹، س۹) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغه‌ والعرف بمعناهما المصدرى .

۱– فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هوالواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

۲– س۳۵، ى۱۶ – س۴۷، ى۴۰.

قوله (ص٤٩، س١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلّة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلّة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئيّة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعتا منها لم يبق شيئيّة ماهيّة الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص٤٩، س١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصّى .

قوله (ص ٥٠، س٨) : «فهو الحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلّل غيرها بينها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الّذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بحيث يتبيّن اكتسائه فى ايّة صورة من الاقيسة انّه كلما تعدّد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّد الوحدة و لذا سميناها كثرة

نوريّة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بأن العليّة هى التشأّن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اوّلاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [1] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اوّلاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحــدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولا فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاُخرويّة والدنيويّة ومخفوظيه الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء ١ و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الــوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افــراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توخيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصحّ ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصــوفية حيث

۱- اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النخو الذى به يقــول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النخو الذى يذهب اليه المتكلم .

۱- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس فى الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتباريّة يترائى منها كثرة وهميّة و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصّياً بل اخصيّاً وليس كذلك بل التوحيد الأخصّى ما سيجئ لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً فى عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنّه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدّم والتأخّر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود فى عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقى هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصّى .

قوله (ص۵۱، س۱۰) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية ....»

هذا هو العمدة فى ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهيّة فى التحقق وفى الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب فى الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلاّ يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد اعنى الوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الّذى قال به الثنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقّة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقيّة كلها وجود فلم يضع فى دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديّار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب فى الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العليّة والمعلوليّة و غيرهما والماهيّة سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص٥١، س١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .

وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره[1] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .

وجه آخر في الجواب في المقامين انمفهومي العلّة والمعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهريّة فضلاً عن العرضية فضلاً عن الاضافة سيما وجود مبدء المبادي فانّه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الاوّل تعالى لا نسبة له الى الأشياء انما الأشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في الازل حيث لاوجود لشيء ولااسم ولارسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق نسبة واما الأشياء اللايزاليّة فحيثما تحققت فهي روابط محضة اليه و تعلقات صرفة به لأنّه بدئه اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الأخرى ككون العرض بذاته مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالة و كون الهيولى في ذاتها قابلة ونحو ذلك انّه فرق بين ما الاضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيّتها وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الأول و لعلّ قوله «قدس سره» فيما بعد واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة اشارة الى هذا .

قوله (ص٥٢، س٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الأشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده انّ المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

٢- اي كل وجود المعلول .

هو محض‌الوجود و صرف‌النور فكيف يكون علّةً بذاته والعلة من اقسام‌المضاف ؟.

قلت : جواب المصنّف «قدس سره» يؤل الى انكاركون عليّته‌تعالى من‌الاضافة المقولية انما هى اضافه‌ٔ اشراقيه‌ٔ و هى‌الوجود المنبسط الظهورى و عنـد العرفاء المحققين العليّة هى‌التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من‌البرهان‌الوارد على‌القلب من عنده»

يعنى ان‌البرهان يضطرّك و يلجأك ان‌تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهوغيره اذ لا ماهيّة له محفوظة فى‌الموطنين و هوسنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات اللحاظ لاالملحوظات بالذات بخلاف‌الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى‌الذهن وايضاًهو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم‌يدركه الاهولاعقولنا. بماهى‌عقولنا «توحيده اياه توحيده،ونعت من‌ينعته لاحد»

قوله (ص٥٢، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية»

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته‌المبينيّة على اصوله و بالمشرقيه‌ٔ ما هى من‌الاصول المقررة عندالقوم و قس عليه‌المصدرات بلفظ‌العرش اوالشرق غالباً لولا تحريف من‌النسّاخ فى‌العنوانات والمراد بالعرش‌الذهن تبعاً لعرش عالم‌العقل الكلّى الذى هو ايضاً احد معانى‌العرش اوالمرادبه علم‌الله التفصيلى الذى هو ايضاً احـد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشئ من‌علمه الا بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من‌المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصـرحون بان علمه فعلى و انّه قبل‌المعلوم و مقصوده ادخاله فى‌اللازم حتى يتفرّع عليـه‌التقسيم الى الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية‌التى‌لنفوسنا فانهاعوارضها والعارض ايضاًمنقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهيّة للنفس والا لكانت اعتباريّة لان عارض الماهية من حيث هى كلازم الماهيّة اعتباريّة كما تقرر ولكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهيّة ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنيّة للنفس والا لتوقّف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجيّة مع انها علومها الحصوليّة الارتساميّة والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجيّة لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخليّة الوجود الخارجى خارجيّة و هيئآت الموجود العينى المجرد عينيّة كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنيّة بالاضافة والخارجيّة بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجيّة و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لايترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليقيان فى الهواء والقرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشىء باعتبار غيره وما للشىء باعتبار ذاته مقدّم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصوَر المرتسمة فى ذاته تعالى ذهنيّة ارادوا انها علميّة فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعيّة للمادّة و متشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلميّة لا انها ذهنيّة فى مقابل الخارجيّة اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار أتمّ كيف و هى العلوم الفعليّة التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و امّا ـ الموجودات العينيّة الغير الطبيعيّة عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولانها متشابكة بالاعدام الا ان لها وجود الانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدّ ان يكون وجوده للعالم ولذا لم‌يقولوابكونها بوجوداتها العينيّة علما و معلوماً بالذّات للواجب تعالى كالاشراقيّين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه‌اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتوقّف على خصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى‌ولاحالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذّهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم‌الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكرنا فى عوارض النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصّلاً من اولات‌الصور اعنى‌المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى ان‌العلم من‌الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين‌الذات و يكون‌الذات‌مصداقه اذ «كمال‌الاخلاص نفى‌الصفات ، ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات‌العقل‌والنفس‌الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اماالاضافيّة المحضة والسلبيّة فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الانتزاع تعيناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب‌الاشتباه بين‌الانفعال التجددى»

وهو ان يستفيدالشئ كمالاً من‌الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذاالقبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس‌الملزوم فى ترتب‌اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار فى قبول‌النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان‌الصور النوعيّة النارية مجردة عن مادتها لكانت حارّة والاربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت‌منبعثة من نفس ذاته بلا مدخليّة الغير فاعلا كان‌اوقابلا كان‌قبول‌الذات اياها بمعنى‌الاتصاف لاالانفعال من‌الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفعال لأن علمها بعدالمعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة منذاتها انبعاث اللازم منالملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفسالصدور والاتّصاف عينالأنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها» .

الفرق بينالثلاثة انه اراد بالأتصاف ان تنبعث هى عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة معالذّات ولا يكون من صقعالذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التى هى عندالمصنّف «قدس سره» من صقعالربوبيّة او انبعاثها لا يكون بان يكونالذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كلالوجودات و اراد بالأستكمال بها والأنفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّالأستكمال بها بالنسبة الىالسبب القريب اعنىالصور والأنفعال بالنسبة الىالسببالبعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فانالصورالحاصلة فيها علمهاالانفعالى فانالعقل الفعال يفيدهاالصور عندهم فالصور مكمّلهاالقريب والعقل الفعال مكمّلهاالبعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هى من *التوابع*»

يعنى انها بعد تماميّة الذات وليس علوالذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هى عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالاتالصوادر وفعلياتها فان معطىالشىء ليس فاقداً له فكما انكماله بمبدء الصفات الأضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذهالصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الّذى هو عين ذاته و لذا قالواعلمهالكمالى علمهالأجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «کنشو الاعداد...»

وكالصور العقلية من الأربعة والانقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى الا انّها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباً جمعيّاً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهريّاً فضلاً عن كونه زمانيًا .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع والخامس بانه عين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على انّ الاشياء تحصل بانفسها فى النشأة العلميّة فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الأزلى الذى هو حق نفس الامر لكل شيء وما هى عليه من اى شيء فالجواب انّ المعلول الأول الذى دلّ البرهان على انه مبين ذاته ماهيّة الموجودة بوجوده الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيّة افعاله وليست كذلك لأن سوائيّة الصفة ليست كسوائيّه الفعل الا ترى ان المصنف (قدّس سره) يقول فى العقول و هى من الأفعال انها من صقع الربوبيّة و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحقّ اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن البناء صورته فى نفسك لتوجّده فى الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف بهِ انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجيّة فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلـوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ فى كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريد بمافيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه- ببقاءالله لا ببقائه[1] .

قوله (ص٥٥ ، س٣) : «لسذاجتها ......

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما فى العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئى واما فى القوى الجزئيّة فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها فى العقل كانت كلية ولـو كانت فى قوى جزئيّة اخرى تسلسل ولو كانت فى ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بهـا حضورى تارةً يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيـها و هى لفّ القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبلّياً تابعا لعشقها الفطرى بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارةً تعلمها حضور ما بوجوداتها التى هى مقام ظهور النفس و وحدتها فى الكـثرة و ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلى و بالعنايه- وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلى المستمد من عقلها الاجمالى حتى اذا لـم يكن فيها صور ادراكية او عقليّة امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجى يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجى و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضاً خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجى..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل‌النظر والبحث .

قوله (ص۵۵، س۷) : «وخامسها ان‌الفاعل اما بالطبع» .

وجه‌الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين‌النفى والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثـانى اما ان‌يلايم فعله طبعه فهوالفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون‌فعله‌بارادته بل يفعل بكره منه فهوالفاعل‌بالجبر اويكون فاما ان‌يكون علمه بفعله مع فعله‌بل عينه و يكون علمه بذاته هوعلمه‌السابق بفعله اجمالاً لاغير فهوالفاعل بالرضا اولابل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهوالفاعل‌بالقصداولابل‌يكون نفس‌العلم‌فعليّاً منشاء للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات‌الفاعل.فاما ان‌يكون ذلك‌العلم بالفعل‌زايداً على ذاته فهوالفاعل بالعناية اولا بان‌يكون‌عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاًغير متأخر فى‌الـوجود و ذلك لانطـواء وجودات‌الافعـال فى‌وجودالفاعل و ذلك‌هوالعلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهوالفاعل بالتجلى و يقال لـه‌العناية بالمعنى الأعم و قداشرت الى وجه الضبط هذا فى‌المنظومة المسمّاة بغـررالفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هوالقصد بالمعنى‌الأخص اى بالقصد بلا داع عنـد الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافيه و بالقصد مع‌الداعى عندالمعتزلة .

قوله : «قال فى‌الميمرالعاشر منه» الميمر بفتح‌الميمين من‌حاشيتى‌الياء المثناة من‌تحت‌المنقلبة من‌الهمزة اما من‌المؤامرة بمعنى‌المشاورة او من‌الأمارة بالفتح او بالكسر او من‌الامرة بالتحريك بمعنى‌النماء والزيادة او من‌الامر واحد الأمور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب و العقــل و النفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجــه المناسبة فى تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال و ان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصــدق و ان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق ومناهج الصدق وان كان من الأمــارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنويه والدولة الحقه وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيــادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامــر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا لــه الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنّها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامــر واحد الاوامر فلانهــا لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا فى نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هى عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثــانى ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء و كلا هما باطل عند المعلم الأول كماينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شىء».و قوله: «لأن ذاته مثال كل شىء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شىء ان فيه النحو الاعلى من كل شىء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشىء و شيئيّة الشىء بتمامه لا بنقصه لايحتاج فى انكشاف ذلك الشىء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الرويّة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلوله و صفه مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الرويّة بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلايبقى شيء منها يكون فى صقع الله تعالى ولا سيماً يكون من صفاته التى هى عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمّة الهادين عليهم السلام «هو الّذى كيّف الكيف ولا كيف له واين الأين فلا اين له» والآخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهيّه مع المعلول كما فى الماهية و لوازمها .

قوله (ص٥٦، س١٠) : «ولاالعلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعليّة مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول فى قوله (قدس سره) :ولاالعلم بها من جميع الوجوه. لأنّه ايضاً ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من ايّة خصوصية و ايّه علّه فاضله و لان العله ايضاً هو الوجه الاعلى الأتمّ بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص٥٦، س١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التى هى بها علة»

و هذه الجهة هى الخصوصيّه التى لا بدّ منها فى العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعيه المسخّنة فى النار للحرارة والصورة النوعيّة المبردة فى الماء للبروده بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهناً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلّة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانيه التى للمعلول و منطو فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شیء لشیء غير متأخّر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .

قوله : «وهو علم ضعيف» لأنه علم حصولی ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبيب بالمنذرات .

قوله (ص٥٦، س٢٥) : «جهة امكانية»

هی الصحّة والامكان اما ذاتی فيستلزم الماهيّة واما استعدادی فيستلزم المادة سيماً عند من يقول وقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالاحراق من النار ايضاً مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرّف لا يباين المعرّف .

قوله : «انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى فی المراتب المتأخّرة من الظهور كالعلم والمشيّة كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشیء من علمه[1] الا بما شاء، وما تشاؤن الا ان يشاء الله[2]» و كذا البداء الذی لأوليائه و انبيائه والاسف والمرض والتردّد و نحوها او نقول حقيقة البداء والتردّد زوال علم و حصول علم و كذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعاً علمه وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضی فی صفحات المواد التی بالنسبة اليه تعالى كصحائف اذهاننا بالنسبة الينا والقوى الفعليّة كلاً مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لأنها بما هی مضافة اليه تعالى ازليّة كما قالوا الأشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

١- سورة البقره ، آيه

٢- س٦١، ى٢٩ .

قوله (ص٥٧، س١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.......»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سموا الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام فی نهج البلاغه عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هی مايعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه أسهل تأديةً لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الاُخَر سوی المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذی هو مقام الظهور معرب عما فی الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّة بالطبع والفطرة لابالمواضعه البشريه بل بالوضع الالهیّ على اسم من اسماء الله الحسنی و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات فی سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اُخَر متشابهات العقول المجردات فی سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الداثرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظی و نطقه اللهجی كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكونی كما قال بعض اهل العصمة : «كرّرت اياك نعبد حتی سمعته من قائلها[1]» والتشابه اما باعتبار

١ــ و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتی سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب←

الحركة الجوهـريّة فی‌الاکسیّه و جنبه التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه‌النشأةالى تميزالخبيث من‌الطيب .

ای بسا کس‌را که صورت راه زد قصد صورت‌كرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اى اعتبارالوجود واعتبارالماهيّة فان‌الوجود مدارالجمع والماهية مثارالفرق واصل قرءالشیء جمعه و ضمّه و عالم‌العقول باعتبار وجودها كانها شیء واحد بل شیء واحـدهو القـرآن فباعتبار الشـدّة والضعف الخاصيين والماهيات المتخالفة فرقان وان‌قلنا لا ماهيّة للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضله فان‌العقول عنده حقيقة واحدة ذات‌درجات والقرآنيّه باعتبارالاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص۵۷، س۱۲) : «وهما جميعا غيرالكتاب لانه من‌عالم‌الخلق»

قد مشی هنا على وتيرة كثير من‌اهل‌التخقيق والعرفان بان‌الكلام عالم الامـر والمجردات والكتاب عالم‌الخلق والامتدادات فابدی فروقاًثلاثةً بين‌الكلام‌والكتاب ولكن فی‌كتابه‌الكبير[1] و كتابه‌المسمی بمفاتيح‌الغيب[2] مشی منهجاً آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجـه‌من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذاالمقام انك حين كنت

العوارف و كان لسانه عليه‌السلام فيهذاالمقام كشجرةطـور . مصطلحات‌العرفاء ملاعبدالرزاق .

۱ـ الهيات اسفار ۱۲۸۲ هـ ق : فی بیان وجوه‌الفرق بین‌الکتاب والکلام ص۱۰۱ الی ۱۰۶ .

۲ـ اوائل مفاتيح‌الغيب طسنكی طهران آخر شـرح اصول كافی مؤلف ص۳، ۴، ۵، ۶ فی‌بعض‌الاخبار الواردة عن ائمتـنا و ساداتنا فی‌مقام بيان‌القبلة و جهتها «بين‌المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم‌المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم‌العقل فما کان لك هناك‌تخاطیط وتصاویر اذاً لارتاب الغالون بتذکر مقامك‌الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص۵۷، س۱۳) : «بل هو آیات بیـــنات»

لفظ‌الآیات والصدور و ان ناسب‌الکتاب ایضاً الا ان‌الوصف بالبینات و لفظ‌العلم بالایمان الکلام اذ ذاك‌العالم الشامخ‌الالهی هو عالم‌الذکر الحکیم و دارالیقین فان ذوات‌الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردّد ولاغلط.

قوله (ص۵۷، س۱۶) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای‌فی‌ان‌الکتاب مخلوق من‌شیء ای من‌المادّة کآدم خلقه من تراب والکــلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح‌الله الغالب علیه‌التجرد والامریّة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه‌السلام کان‌قبلته‌المغرب «وما کنت بجانب[1] الغربی اذقضینا الی موسی‌الامر» و نبینا صلی‌الله علیه وآله‌وسلم کان قبلته بین‌المشرق والمغــرب لا شرقیّة ولا غربیّة [2] .

قوله (ص۵۸، س۱۰) : «فاول نشئآت الانسان‌البشری»

ای نشأته‌البشریّة الاولیة فی‌الصعود آدمیـــه و نشأته‌الروحیه الآخریّة فیــه عیسویة ففی‌الانسان کما کان آدم کان‌عیسی و عیسی فی‌السماء وآدم فی‌الارض «انی جاعل فی‌الارض[3] خلیفه » .

۱ـ س۱۲، ی۱۸

۲ـ قد وردت روایات من طرق‌الخاصة والعامة فی‌باب القبلة ولزوم‌التوجه الیها فی‌الصلوة «بین‌المشرق...»

۳ـ سورة بقره ، آیة ۳۰ .

قوله (ص٥٨، س١٢) : «ان الاعتقاد فى افاعيل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمه كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا [1] واحــدة» و بمقتضى السّنخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقّة حقيقيه ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهراً كانت اواعراضا، فاذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضــاً موجودة، لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الــوجود وجهان وجه يلى الرب و وجه يلى المهية وكذلك لاثره، اذ كل ممكن زوج تركيبى .

ومن المقررات ان الكلى الطبيعى موجود و ان كان بالعــرض و يكون الوجود واسطة [له] فى العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما فى البسائط الخارجيّه .

والمراد بالكلى الطبيعى الماهية المطلقة المقسم، والمطلقه للمخلوطــة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله فى السماوات والارض وفى ـ الذوات والصفات والافعال، كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما انّ للسماء وجوداً وللأرض وجوداً ،كذلك للمكلّف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشىء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالأمكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود، وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

١ـ سورة ٢، آية ١٤٠

شیء من الجانبین لکن الاثر ذو وجهین کمامر فهو بما هو مقید راجع الی المقید و بما هومطلق راجع الی المطلق و لیس الاثر بماهو مقید مستنداً الی الله کما یقوله الاشعری سواءکان الفعل خیراً و شرّاً لأنّه بما هومحدود ناقص، والله تعالی اجلّ من ان ینسب الیه الناقص المحدود و ان کان کالصلوة والزّکوة فالنقص راجع الی النقص والکمال الی الکمال ولیس هذا قولاً بالثّنویة لان الثّنوی یقول بمبدئین موجودین ونحن ارجعنا العدم الی العدم لان النقص عدم و معنی العلیّة فی العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علیّة الوجود للوجود و لیس فی المبدء ولا فی الاثر ترکیب حقیقی کما فی الطین بل کالترکیب من المبهم والمعین والجنس والفصل فی البسیط، و هذا معنی «الأمر بین الأمرین» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسیط اختیار محض فی عین کونه تسخیراً صرفاً و تسخیر بحت فی عین کونه اختیاراً محضاً و لذا حین سئل بعض ائمّتنا «علیهم السلام» : هل یکون منزلة بین الجبر والتفویض. قال علیه السلام: «نعم منزلة بین المنزلتین[1] اوسع مما بین السماء والأرض» و سبب الأوسعیة: ان مابین السماء والأرض لیس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فیه[2] .

۱ـ من طریق الکافی عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابیعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولاقدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم او من علمها ایاه العالم» ایقاظات سید مخقق داماد مبحث جبر وتفویض حاشیه قبسات ۱۳۱۲ھ ق ص۹۶، ۹۷، ۹۸ فی الکافی : عن ابیعبدالله «لا جبر ولا قدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم اومن علمها ایاه العالم» عن ابی جعفر و ابیعبدالله حین سئلا : هل بین الجبر والقدر منزلة قالا نعم اوسع مما بین السماء والارض» عن ابیعبدالله ایضاً (حین سئل علیه السلام عن المنزلة بین الجبر والقدر) اوسع مما بین السماء الی الارض» ان شئت تفصیل هذا المذهب والاقوال الواردة فیه فعلیک بالمراجعة الی شرح اصول شیخنا الکلینی شارحه العلامة صدر المحققین وهو «ره» متفرد بین العامة والخاصة فی تحقیق العقاید الاسلامیة .

۲ـ لان للوجود مراتب و لکل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بین الامرین .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعی ارادتين متباينتين احديهما جابرة والأخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب مااستعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهی «كلّ مسخَّرات بامره و هو القاهر فوق عباده[1]» .

قوله (ص٥٩، س١٣) :

واتلو جميعاً قوله تعالى: قاتلوهم[2] يعذّبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «انّ الله يقبل التوبة[3] عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق فی عين اخذ الخلق فما الطف اشاراته وما ادق تلويحاته.

قوله: «ان مقتضی التوحيد الخاصی حمل متشابهات الكلام علی ظاهر معناه...»

الی قوله : «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقايق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلی اوجارحة اوهمة والعرش مايعلو عليه الموجود العالی المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفی الامور الاخروية الميزان موضوع لمايوزن ويقاوس به الشیء مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولا و اذا كان محسوسا فبای شكل و ايّة هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشیء مطلقاً فيشمل القلم الاعلی الذی هو العقل الكلی والعقل

١- سورة ١٦، آية ١٢ ٢- سورة ٩، آية ١٤

٣- سورة ٩، آية ١٠٥.

الفعال الذی ینتقش به‌النفوس‌الناطقة والخیال والمصورة والقلم‌الجسمانی سواء کان من قصب اوذهب اوخشب او غیرهاواللوح‌لما ینتقش فیه وهکذا فی‌البواقی والواضع هوالله‌تعالی و انما عبَّر بظاهرالمعنی والمفهوم‌الاول لشمول المصادیق‌المحسوسة و تغایرالکلی والحصّة بالاعتبار فالتوصیف من‌باب قولهم: «ماصحّ علی‌الفرد صح‌علی الطبیعة» و اماالثانی فیتم بوجود اصل محفوظ فی جمیع مصادیق مفهوم‌اللفظ و قد قرر فی مباحث التشکیک ان فی الحقیقة‌البسیطة المشکّکة ما به‌الامتیاز عین مابه الاشتراك، فذلك‌الاصل المحفوظ والسنخ‌الباقی هو بازاء المفهوم‌المشترك و یجوز اختلاف افراد نوع واحد فی‌التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فی‌الجوهر فلاالحقیقة خارجة عن‌المعنی الحقیقی ولا الرقیقة ولا رفیقة الرقیقة ولااللفظ مخصوص باحدیهما حتی‌یکون الاخری مجازاً ، والاصل المحفوظ لیس جسماً ولا جسمانیاً حتی یلزم التجسم‌والتشبیه وکل‌الحقایق [متأسیة] فی هذا المعنی بالوجود .

قوله (ص۵۹، س۳) : «ولم یأخذوا علم‌الکتاب من‌الله و رسوله......»

والحال ان‌الله تعالی قال: «اتقواالله[1] یعلمکم‌الله» وان المعصوم علیه‌السلام قال کما فی اصول‌الکافی: «اعرفواالله بالله [2] والرسول بالرسالة» و عن ابی‌یزیدالبسطامی (قدس‌سره) : «اخذتم علمکم میتاً عن‌میت‌و اخذنا علمنا عن‌الحیّ الذی لایموت» .

قوله (ص۵۹، س۵) : فکیف یکون بعضهـا....»

ای مع ان اجزاء المتصل القار و غیرالقار متشابهة فی‌الحد والاسم و مشابهة

۱ـ سورة ۲، آیة ۲۸۳ «اتقواالله و یعلمکم‌الله...»

۲ـ باب‌الحجة من‌کتاب‌الوافی للعارف‌الفیض «قده»وشرح اصول الکافی لمولانا صدرالحکماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخِّر متقابلان.

قوله (ص٦٠، س٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد......»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص٦١، س٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود.....»

يعنى انالمعيَّة فى كل بحسبه ففىالقارات معية المعين بنحوالاجتماع و فى السيالات بنحوالتعاقب تحقيقاً لمعنىالسيلان فالترتيبالزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص٦١، س٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتواالجدوى فيه بانالاضافة امرٌ عقلى فالاجزاء مالم يعتبرهاالعقل متقدمة و متأخِّرة ليست مضافه حتى يطالبالمعية و اذااعتبرهاالعقل ففىالعقل لها المعية و ايضاً لما كانتالاشياء تحصل بانفسها فىالعقل فالمعية العقليه لهما فىنفس الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص٦١ ، س١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليسمجرد انالمتقدم و المتأخِّر وما فيه واحد حتى ان يقالالزمان ايضاً كذلك بل لانالوحدة هناتامٌّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذالوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افرادٌ ولا اجزاء عقليَّة ولا خارجيَّة ولا مقداريه وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هوالاول والآخر والظاهر والباطن»علىان تقدمالزمان و تأخره ايضاً بالوجود الحقيقى الذى وجودالزمان بوحدتهالاتصاليَّةالتى لابداية زمانيه و لا نهايه لهشأن من شئونه كما قال (قدسسره) فلا يتقدم(الىآخره) و هاهنا بيان اسهل لهذاالتقدم اما قوله: «تجليه فىاسمائه» فهو ان للهالاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلّم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحيوة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة و هكذا وفى الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى وقدرو امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانيّة و جهه ظلمانيه والجهه النورانيه هى وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولّوا فثمّ وجه الله[1]» .

قوله (ص٦١، س١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اى مضافاً الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان فى الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر فى الوجود الحقيقى مضافاً الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتيّة كما اشار (قدس سره) اليه و بماهو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية اوبالطبع او غيرهما لان العليّة والمعلولية فى الوجودات بالذات و اما شيئيه الماهيه فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هى وجودات ومن حيث: ان الوجود ذوكثرة نوريّة اى: ذومراتب متفاضلة تقدم بالحقيقه و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هى الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق فى بيان التقدم بالحقيقة مافى بعض كتبه: «انه اذا اتصف شيئان بشىء و كان ذلك الشىء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً

---

[1] ـ س١٤، ى ٨٠

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الّذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانــه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهيّة وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص٦٢، س٢) : «ومن احوالها الهوهوية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهوهويّة . بناءً على المشهور من ان الهوهوية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايع والا فــان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقــال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعــه وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهوهويّة .

قوله (ص٦٢، س٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيريّة ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء في اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيريّة من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيريّة يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و امــا متقابلان .

قوله (ص٦٢، س٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهــو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحــدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و امايكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غيرحقيقي لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غيرحقيقي لأنهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا في التشابه والتساوي و نحوهما ثمّ الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غيروضعي او وضعي اما نوعي....خ،ل» .

قوله (ص٦٢، س٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اى يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصية في اقسام الاتحاد الا في الهوهوية و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص٦٣، س١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لانّ التناقض من النسب المتكرّرة .....»

يعني ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[1] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع السلب سلب السلب والموجبة مفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا في مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع في قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبني للفاعل كما في السالبة والمبني للمفعول كما في الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما في اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن في الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او في بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل في صنفها الممكن لنوعها الانساني ناظر اليه لان المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة في الملكة الحقيقة والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما في المشهوري.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- في بعض النسخ و هو التقابل عن الطرفين...

قوله (ص۶۵، س۳) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان‌کان موجوداً فالوجود اما عین‌الوحدة و اما مساوق لها والمانع یکفیه‌الاحتمال ولولا انه من باب ارخاءالعنان لما سلم‌الوجود کما سیصرح ان‌الکثیر المقابل لمطلق‌الوحدة غیرموجودوقال‌فی‌الاسفار ان‌مجموع الانسان‌والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له علیحدة ولوکان مجموع قسمین قسما علیحدة لم‌ینضبط التقاسیم نعم کثرة حقیقةالوجود فی عین‌وحدتها علی ما هو مقتضی‌التشکیک‌ـ الوجودی لکونها ذات مراتب متفاضلة مابه‌الامتیاز فیها عین مابه‌الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعیان‌وهی‌الکثیر بماهوکثیرالموجود والکثیر بماهو کثیرالواحد.

قوله (ص۶۵، س۴) : «لست اقول»

وهوالذی تعرض له‌الشیخ بقوله تعرض (الی‌آخره) ای لست اعنی بالوحدة فی قولی‌الکثیر واحد کما انه موجودالوحدةالعارضة للکثرة بل‌الوحدة التی عین‌وجود الکثرة السابقة علی‌الوحدةالعارضة .

قول (ص۶۵، س۷) : «بل اقول: ان‌الوحدة کالوجود....»

فالجواب بطریقین متخالفین :

احدهما : انا نختاران‌الکثیر بما هو کثیر کما لیس بواحد لیس بموجود لانّ الکثرةالمقابلة للوحدة المطلقة لیست بموجودة هذا اذا اردناالکثرة المقابلة الخالیة عن جمیع انحاء الوحده وان لاحظنا ان‌للوحدة انحاء بعض انحائها الکثیر بالفعل الذی کالکم‌المنفصل وان نفس هذه‌الکثرةوحدة مانجیب بان‌الکثیر بماهو کثیرواحد وحدة ما و کما انه واحد کذلك انه‌موجودلکن وحدته‌الوحدات فوجوده‌الوجودات.

ذاته‌الودود و كيف لا والفعل مقــدمة و وسيلـة للفاعل لنيل‌المطلوب الذى يساق له‌الفعل‌ليستـكمل به و اى مطلوب هو ابهى‌من‌الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقدالكمال والاستـكمال بالفعال بالصمدالغنى التام وفوق‌التمام يليق .

قوله (ص۶۹، س۵) : «عنصر»

«عُنصر» اى مادّة لا علّة ماديّة ان‌كان‌المستعد له صورة نوعيه كالامهــات لصورالمواليد اوالمستعد موضوع ان‌كان‌المستعد له عرضاً و صورةً شخصيّة كقطع الخشب لهيئـة‌السرير .

قوله (ص۶۹، س۷): «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارةالاولى اولى‌الا ان‌الثانية فى‌لسان‌القوم اكثر تداولاً و وجه‌الاولويّة‌ان فيض‌الوجود يمر من‌العقل‌الفعال على‌الصورة و منها الى‌الهيولى ولا نعنى بالوساطـة اوالشركة الا هذا و بينا فى موضع آخــران لا فاعليّة استقلاليّه للصــورة على‌ـ الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن‌الالهى بالنسبـة الى‌الهيولى لان تأثيرالجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبه الى‌المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذاالوضع بعد تصويرها بالصورتين‌اذالعرض متأخر عن‌الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص۶۹، س۹) : «فالعلل لا تزيد عددها على اربع.....»

اى‌الزيادة بالاعتبار اذ رجــع اعتبارعلية‌الصورة للمادّة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علّة صوريّةً لها .

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن اللطايف ان العـدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرّة بعد اولى و كرة غِبّ اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعيا و هذا الواحد لابشرط صار باللحاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفه مما هى مشروحه فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادّة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصر الجسم جسما بتكرر المادّة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرر النفس مثلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحدانيه التى هى راسمة الاعداد و علة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهيّة وليست ماهيّة تامه انما الماهيه التامه هى النـوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيّة من احكام الماهيّة النوعيّة .

قوله : «اذالعلّة هناك امر واحد هو عدم العلّة التامه بما هى علة تامه» .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصيّة وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطيّة متصله و منفصله و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعلّة التامّة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العلّة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى عليّة الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفّة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية......»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأسٍ فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرةالوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلية»

فان الاتصال الوحدانى عين الوحدة الشخصية فى المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمى فمعروضه اماالجوهرالفرد فهو فاحش واماالمجرد و هو افحش و اماالهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله بـه .

قوله : افادة الواحد الحقيقى بتكرارهالعدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناءالحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

«فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك» ظهورتو بمنست و وجود من ازتو

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافةالمبدعيّة الى العقول والمخترعيّه الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقيّه الى المرزوقين والمالكيّة الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافه النصفيّة الى الاثنين والثلثيّة الى الثلاثة والربعيه الى الاربعه الى نصف العشريه و ربع العشريه للاربعين وكذا اضافةالراسميّة والعاديه و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسورالتسعة من مقولةالاضافه لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

ان قلت : يزيدالعلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون فى وجه الضبط ما يتوقف عليه الشىء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هوالمعِد والثانى هوالمانع والاول اما داخل فى قوام الشىء او خارج والداخل اما مابه الشىء بالفعل الى آخر ما ذكرنا فى حواشى الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتمّمات التأثر و كذا فى غيره .

قوله (ص۶۹، س۲۰) : «فلا بد فى تجدد الحوادث من وجود متوسط......»

فعلّة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل فى نسبة المعلوليّة اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلة فى الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية ثمّ النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقة او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل فى حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

۱- سورة البروج ۸۵، آية ۲۰

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصيّة الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لاالتشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصه كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التى هى امارات الشخص ولكن حيثيّة هذاالتشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطه بل عينهما الا ترى ان النفس الناطقة الشخصيّة كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيّه والقدسيّه والكليه الالهيه وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر .

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذى قال الله تعالى: «ومامرنا الا واحدة[1]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذاالوجود امر كن وماهيّة الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مدالظل[2]» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة" حقيقية لم يشذ عن حيطه هذاالوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذى يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانّه جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطي الكمال غير

١ـ سورة٥٤، آية ٥٠ ٢ـ سورة ٢٥، آية٤٧

فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الاالله»

قوله (ص۷۰، س۱۵) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق انّ الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثـراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهيّة اثـره .

ان قلت: قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهيّة و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصّة وراء المـطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهيّة لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصّة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصّة هو المطلق المضاف الى ماهيّة ماهيّة

۱- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون لـه فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التعيـنات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ۱۸۹ .

فبعيد عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهيه‌ عندهم اعتباريّة و للوجود مراتب نعم هذا يناسب‌المذهب‌المنسوب الی‌ذوق‌التألّه .

والبيان الاقرب عندی لکلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجود‌المطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلك «کلمة کن» و هذا يکون و ذلك‌الايجادالحقيقی‌وهذاالموجود بالايجاد و ليس مراده‌بالاثر هوالماهيّة اذ لا تفاوت بين‌الاثر والفعل‌بمعنی المفعول و ناهيك فی ذلك قولهـم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة‌الاثر هوالوجود فالثلاثة کلها مراتب‌الوجود کمـا ذکره‌المصنف (قدس‌سره) فی اول‌الکلام .

قوله (ص۷۱، س۱) : «ولهذا يقال لها الآثـار»

اراد بها العکوس ای‌الماهيات عکوس‌الافعال التی هی‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص۷۱، س۸) : «تقدم‌الذاتی علی ذی‌الذاتی»

وهوالتقدم بالتجوهرالّذی هوحکم‌شيئية‌الماهية کتقدم شيئيّه‌ ماهيه‌ الجنس والفصل علی ماهيّه‌ النوع فان ما فيه‌التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهـرالشیء و قوامه بحيث لو جاز تقررالماهيات منفکّة‌عن‌کافّة‌الوجودات لکان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و يلزم ان لا يتصورالماهيّة بـدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدهـا .

قوله (ص۷۲، س۳) : «واماالثانی فانها کانت مجعولة.....»

فی نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفی‌تعددالجعل علی‌نفی تعددالماهية وبناء تعلق‌الجعل بای واحدة منها او بکلهاعلی تعددها فهذا فی‌المثل کالنعامـة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انی طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انی ابل .

والجواب : ان بناء الاول علی نفی تعدد الماهيّة بذاتها و بناء الثانی ليس علی تعددها بذاتها بل علی تعدد حصولاتها فی عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص۷۲، س۵) : «خلاف المفروض.....»

ای ان انقلب الکل واحداً بمقتضی الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصر الکل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهی من حيث ذاتها ان کانت موجودة......»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغی ان يقال موافقاً لکلام السائل فهی من حيث ـ الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغی ان يقال متشخصه" بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق علی الکثرة و ذاتها مرتبة نفسها التی خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففی هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا کانت متشخصه" ولو بصنع الغير کانت ذاتها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما کان التشخص عين الوجود فلو کانت متشخصةً فی ذاتها بذاتها کانت فی ذاتها بذاتها موجودة فکانت واجبة بالذات والا لکانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الی آخره) .

قوله (ص۷۳، س۹) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل علی ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فی الماهيّه" المنتشرة الافراد کما لا يخفی بل جريانه فيها اولی لان الماهية غير مقولة بالتشکيک فعند حصول ماهيّه" زيد مثلاً" يجب حصول عمرو لان «حکم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص۷٤، س۸) : «بل كون‌الشئ بنفسه متعلق‌الوجود بغيـره......»

اى‌الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين‌الحاجه فكونه سبب الحاجـة معناه انّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال: الواجب ما يقتضى ذاته‌الوجود وهو عين‌الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس‌سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة هوالامكان بمعنى‌التعلق والفقر .

قوله (ص۷٤، س۱۱) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى‌الذات اى ماهية المعلول ظل لماهيّة‌العله والتقدم والتأخر بالعلية انما هنا فى‌الماهيتين وهذا بناءً على‌طريقة صاحب‌الاشراق: ان‌التشكيك فى الماهيّه فحيوانيّه الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانيه البعوضة والتحقـيق ان تلك‌الحيوانيه فى وجودها اتم و هذه فى‌وجودها غير تـام والتشكيك راجع الى الـــوجود .

قوله (ص۷٤، س۱۵) : «لما كان نفس قوام‌الماهية مصحح حمل‌الموجود......»

لان‌الوجود كون‌الشىء و تحقق‌الشىء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها اشارة عقليّة هو وجودها لان‌الوجودليس‌امراً ينضم الى‌الماهيّة فاذا كانت فيما بـه تذوّتها و تجوهرها غنيّة ففى وجـودهاغنيّة هذا خلف فالماهيه فى تذوّت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص۷۵، س۸) : «فلا نسلم ان مصداق حمل‌الموجودية......»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام‌الماهيّة لايستحق حمل‌الموجود ولا

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسها هي التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هى وهى اعتباريّة بلاتفاق وانماقـال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولوبجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتى كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومه لـم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتهـا التى يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص٧٥، س١٦) : «لأنا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للمـوجود فنفسها هى التى قبل الجـعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّه ولا مع المعدوميه و ان اضيف اليهـا شىء كانتساب او ارتباط او صدور او مـاشئت فسمه و هى اعتباريّة فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهى الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم و هى مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّه نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الى العلّة او غير ذلك .

قوله (ص٧٦، س٩) : «وهو ليس عيناً لشئ منها ....»

بل هو زايد" فى الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هى الوجود اذ كما قال فى موضع اخروقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهى فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الـذى لا قيام لـه صدورى ولا حلولى بشىء .

قوله (ص٧٦، س١٩) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما فى الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هى الغايه اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اى مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهه المخصوصه فاستدل بها على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص٧٧، س١٠) : «وجدتها كانها شئ واحد...»

فلا تكثر فى العلة الفاعليه بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شىء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا فى العلة المادية و غيرها بل الاربع كانها شىء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هى ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفعه والصورة ايضاً شىء متدرج فى الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشىء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشىء بالفعل ، صورة هى غاية كماقال (قدس سره): من حيث انها ماتنتهى اليها الفعل والغاية ، هـذه قد تكون هى العلة الغائيه المعقوله للفاعل والمعقول متحد بالعاقل، وايضاً العلة الغائية هى الفاعل كماسبق .

وايضاً الصورة الخارجيّه‍ عين الصورة التى فى عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة‍ الكماليّة للسرير جلوس السلطان عليه والصورة التماميه‍ للكتاب قرائة القارى اياه .

وقوله : والغاية ايضاً فاعله‍ من جهه‍ . قد

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّه‍ الفاعل ان كانت علّه‍ غائيه‍ و غرض من جهة اى: من جهه‍ استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايه‍ من جهة اى : من جهه‍ انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص٧٨، س٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شىء واحد فالمادّة الاولى والمادة المجسمة والماده‍ النوعيّة و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر، كلها واحد فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها وكمال الشىء «هوهو» فعشقها و شوقها عين عشق الهيولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاً من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات ـ الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونه‍ «ما» حتى عرّف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّه‍ معنويه‍ ، و فى البدن غليان الدم وانتفاخ الاوداج او نعكس الامر ونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه‍ اشتدّ الحركه‍ كما فى النار .

قوله (ص۷۹، س۱) : «والحق ان الفاعل یؤثر وجوده ....»

اقول : احقّ ان یقال ان فیه شرط زیادة علی سنخیّة الوجودین فانه لو صار البیاض علّة للسواد مثلاً فالبیاض الموجود له سنخیّة من السواد الموجود و معلوم انها لا یکفی، فغرض الشیخ فی رسالة العشق ایضاً هذا فبعلاوة سنخیّة الوجود لا بدّ من السنخیّة فی الماهیة[۱] ایضاً کما قال :فیها: کل منفعل ینفعل بتوسط مثال یقع منه فیه . و ذلک بین بالاستقراء فان الحرارة الناریّة تفعل فی جرم من الاجرام بان تضع فیه مثالها و هو السخونة و کذلک سایر القوی من الکیفیات والنفس الناطقة انما تفعل فی نفس ناطقة مثلها بان تضع فیها مثالها و هی الصورة العقلیّة المجردة والسیف انما یضع فی الجسم مثاله و هو شکله والمسن انما یحد السکین بان یضع فی جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهی .

قوله (ص۷۹، س۸): «وبالنسبة الی نفس الوجود الفایض[۱] علیها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا یفی بهذه المواضعة بل ینادی فی جمیع کتبه ـ وفی هذا الکتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباینة لیست معتبرة فی الفعل والفاعلیّة لیست الا التشأن وبالجملة المباینة الصفتیّة کافیة فی الفاعلیة الحقیقیة کما قال علی علیه السلام : «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» .

۱ـ واعلم ان بین جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تکون السنخیة موجوده حتی یصدر المعلول الفیاضة و لهذه السنخیة یؤثر عقل الاول فی الثانی و یؤثر الجوهر الجسمانی فی العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباینان ولکن بحسب الوجود متوافقان والماهیة لیست بمجعولة حتی تکون السنخیة بین الماهیات و قد صرح به صدر المتالهین والحکیم المحشی ومن الادلة علی اصالة الوجود : ان السنخیة مما هی لا بد منها فی العلة والمعلول والماهیات بذواتها متباینات ولو کانت العلیة والمعلولیة بین الماهیات یلزم صدور کل شیء عن کل شیء .

۱ـ المفاض....خ‌ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثيّة القوة معاندة لحيثيه الفعليه كما هو مفاد دليل القوه والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحّلات الكثيرة فى باب الحلول والعليّة والتفرقة بين المركبات الخارجيه والعقليّه وغير ذلك[١] .

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادّة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هذا نقصان ذاك لا انّه كمال الظلمة والظّلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادّة المواليد فالصورة الواحده والتعين الواحد مانع عن الماديّة فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضيّة الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١- والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص۸۱، س۵) : «انا قد وضعنا قاعــدة»

ذکرها فی مباحث الصور النوعیّة من الجواهر والاعراض من الاسفار[1] ملخصها انه اذا ترکب امر ترکیباً طبیعیاً له وحــدة طبیعیّة من امرین احدهما متیقن الجوهریّة والآخر مشکوکها واردت ان تعلم حــال الآخر اهو جوهراً وعرض فانظر فی درجة وجودها و مرتبة فضیلته بحسب الآثار فان کان وجوده اقوی مما تحققت جوهریّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بین اجزاء المــرکب الحقیقی بالعلیّة والمعــلولیّة والتقویم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقویم والعلیة الی ذلک الاقوی لازم والی الآخر مقابلهمـا فیکون ذلک جوهراً والا لکان المعلول اتم وان کان وجوده اضعف کان معلولاً فیکون عرضاً و ان کان جوهراً کان مادة لوجوب احتیاجه الی الجوهر الآخر والا لم یتحقق الترکیب الحقیقی وهذا کالنبات والحیوان المرکب کل منهما من الجسم والنفس ونشک فی ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلــوم ان الآثار المرتبة علی وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج فی تنوعه الی النفس کما ان کل مادّة مجسمة محتاجة فی التنوع الی الصورة النــوعیّة فیعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص۷۱، س۱۸) : «لما ذکره المحقق الطوسی»

لعل مراد المحقق ایضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لایوصف بها لا مادة له فی الخارج» ولا فی نفس الامر بل ماله مادّة ایضاً لجریان المناط الذی ذکره (قدس سره) من ان الامکان عدمی الا انه یوصف بالامکان

۱ــ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ۱۲۸۲ هـ ص۱۴۰ .

الاستعدادی الذی هو موجود والاتصاف‌به من باب تحقق‌الطبیعة لا من باب سلب الطّبیعة .

قوله (ص۸۲، س۱۰) : «اذالامکان مفهوم علمی.....»

حاصله ان‌الامکان سلب‌الضرورتین وسلب‌الطبیعة بسلب جمیع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحّة سلب‌الضرورتین عن‌مرتبة من مراتب نفس‌الامر و هی مرتبة الماهیّة من حیث هی لا یصح سلب‌الضرورتین عن مطلق نفس‌الامر لان رفع الطبیعة برفع جمیع افرادها ، فبمجرد سلب‌الحرکة‌عن زید فی‌بیته مثلاً مع کونه متحرکاً فی السوق لا یصح سلب‌الحرکة عن زید فی‌نفس‌الامر ؛ فالضرورة فی‌المرتبة مسلوبة عن‌العقل‌الکلی ولکن‌الضرورة السابقة واللاحقة حفّتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام‌المبدء الاول الذی لا یمکن من‌عدم‌المعلول الذاتی له غیر مسلوبة عنه .

قوله (ص۸۲، س١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه‌المادة هی‌المادّة بالمعنی‌الاخص ولو اریدمعناها الاعم ای‌حامل‌الاستعداد، فموضوع‌العرض و متعلق‌النفس ایضاًمادّة‌وهی بهذاالمعنی فی قولهم: «کل حادث مسبوق بمادّة و مدّة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا کانت‌القوّة انفعالیّة فهی مبدء قابلی للتغییر من‌آخر من‌حیث هو آخر فاطلاق‌المبدء علی‌الفعلیة والانفعالیّة فی التعریف من باب عموم المجاز .

ثم ان‌القوّة بالمعنی‌الاول ای مبدء التغیر یستعمل فی مباحث‌القوی والطبایع ومباحث‌النفوس والقوّة التی تقابل‌الفعل یستعمل فی مباحث‌المواد والتی تقابل

الضعف فی مباحث‌الکیفیات من‌القوّة واللاقوّة .

قوله (ص۸۳، س۵) : «وقوة‌الفاعل قد یکون محدوداً.....»

وجه‌الضبط بقول تفصیلی ان یقال : قوّة‌الفاعل اما ان یکون علی فعل واحد واما ان یکون علی کثیر و کل منهما اما مع‌الشعور اولا معه والقوّة علی‌الواحد العدیمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه اما فی‌البسیط و اما فی المرکّب بالتفصیل الّذی ذکره فی مرحلة‌القوّة والفعل من‌الاسفار[1] .

قوله : «وقد یظن فیفسرون‌القدرة بصحّة‌الصدور واللاصدور» والصحّة‌امکان وواجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات و قد یفسر بوقوع‌الترک وقتاً ووقوع‌الفعل وقتاً وهذا انقطاع‌الفیض .

قوله: «یصدق علیه انه لو لم یشاء....» لأنه عالم مرید واستحالة عدم‌المشیّة لانّها عین ذاته تعالی ولان تمامیّه وجوده و حکمته و تکلّمه لا یقتضی قطع‌الفیض فعدم‌المشیّة عدم هذه .

قوله (ص۸۳، س۱۸) : «مضطر فی صورة مختار»

وذلك لان‌الداعی یسخره و یقسره علی‌الفعل ولولاه لم یفعل‌فلا فاعل بذاته‌لذاته الا واجب‌الوجود تعالی فلا مختار بالحقیقة الا هو «وهو‌القاهر فوق عباده» .

قوله (ص۸٤، س٤،٥) : «بل لشیٔ لم یکن فی نفسه متحرکاً»

الاوضح زیادة «الفا» او «حتی» علی قوله: «لم یکن» وقس علیه‌الکلام فی قوله قدس‌سره «یکون‌السخونةفیه‌بالقوة» والمستتر فی «لم‌یکن» عاید الی‌المتحرك والبارز فی کلمة «فیه» الی‌الحار .

۱ــ الاسفارالاربعه چاپ ط گ ۱۲۸۲ ﻫ ق جلد اول ص

قوله (ص٨٤، س١٤): «فحقيقة الهيولى هى الاستعداد والحدوث»

اى حدوث الاستعداد الذى هو بل ذاتهـا لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد لقبول صورة بعد صورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلانّه حقيقة الهيولى التى هى جوهر ولا غرو فى كون الاستعداد جوهراً فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهى الى استعداد قائم بذاته هى الهيولى فظهـر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هى الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحـكمة العرشيّة التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنوناً بالحكمة العرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص٨٥، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتى لهذا المعلول الذى هو الحركة العرضية التى فى المقولات الاربع العرضيّة والذاتى لايعلل كما تقولون انتم فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلّة القديمة: اذ تجددها ذاتى و وجودها عن العلّة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة فى التجدد الى الطبيعة الجوهريّة لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتيّاً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت‌الطبيعه‌ فاعلاً الهيّاً والفاعل الالهى‌هومفيدالوجود و مفيدالوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيدالحركـة وهوليس الاالقوى والطبايع ومن‌المبرهنات والمتفق عليه بل من‌الواضحات استنادالحركةالعرضية الى‌الطبيعه‌ حتى عرفت بانهـا المبدء الاول للحـركه‌ والسكون فنفس‌تجددالاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى‌الطبيعة والوجود اجل من‌الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجددالطبيعة ذاتيّاً لها ووجودها مستنداً الى‌الله تعالى و ايضاً قسمواالمحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس‌الحركة و هوالطبيعة واما محرك‌بمعنى‌انه‌مفيد وجودالذات‌المتحركه‌ و هوالفاعل المـفارق .

قوله (ص۸۵، س۱۹) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى‌الجسم.....»

دليل آخر على تجددالطبيعة فى ذاتهـا مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان‌الوضع بينهما فـلا تقدم بالعلية بين‌الطبيعة والحـركه‌ والآثارالاخرى بل بينها تبعيّه‌ بالـذات‌والحركة تجدد امر و ذلك‌الامر هوالطبيعة فمبدءالجميع امر اجل من‌الطبيعه‌ الاّ ان‌فيض‌الوجود يمر اولاً على‌الطبيعة ثم على الآثار الاُخرى من ذلـك المبدء الاجل‌لكنّه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل ـ القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت‌القوى والطبايع و يسندالتأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط‌الوضع عند تأثيرها فى‌الموادالمنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين‌المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله‌الاول مبنى على كـون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذاالدليل يناسب‌مذاق‌الشيخ‌الاشراقى حيث يسند كل‌الآثار التى

فی عالمنا هذا الی الصورالنوعية [١] المفارقة اعنی العقــول العرضيّة التی من الطبقة المتكافئــة .

قوله (ص٨٦، س٤) : «*وقد يوجد مبدء اعلی من الطبيعة*»

كلام خطابی تلخيصه : انهم لم يقصدواالتعليل لافی قولهم: حرٌ طبيعی . ولافی قولهم: برد طبيعی، و شكل طبيعی وحيّز طبيعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قــوی نفسانيّة . اذ لو قصدواالتعليل لنسبواالحرّ والبرد والحيّز والشكل الی النفس اذ فی ذوات الانفس المبدء للآثار هوالنفس لاالطبيعة عند مسندی الآثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فی اثبات ان الآثارالطبيعيّة معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعيّة اوحرٌ طبيعی او برد طبيعی او نحوها .

قوله (ص٨٦، س١١) : «*والفرق بين هذين القبلتين*»

ای بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوی النفس و

١ـ واعلم ان هذاالدليل يناسب طريقةالمصنف العلامةلاالشيخ الاشراق والحكيم المحشی ذكر هذه المناقشة فی حواشيه علی الاسفار ونحن قدذكرنا فی تعليقة كتبناها فی هذاالموضع من الاسفار فی جواب مناقشةالحكيم المحشی: ان المصنف لا ينكرالصورالنوعية بل يثبتها ولكنه يقول: باتحادالطبيعة والحركة كما يقول باتحاد النفس مع جميع قواها العالية والسافلة فاتحادالصورالنوعية ای الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فی الاسفار والعجب من الحكيم المحشی كيف اشتبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشراقی و قد قلنا : ان الطبيعة والحركة معــين فی الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال والحــركة نفس تجددها و هذاالاتحاد يجری فی الكيف والكم الطبيعی والوجودالواحد يمر علی الطبيعة والكــم والكيف فی الجوهر وفی العرض عرض نظير ما قالــوا : ان فيض الوجود يصل اولا و بالذات الی الصورة و يمر منهــا ويصل الی المادة والتركيب بينهما اتحادی والترتب عقلی فافهم و تامل و داب المصنف العلامة فی المباحث العقلية ان يتكلم فی تحقيقاته الــخاصة علی مــذاق القوم و يقيم البراهين علی مراهم ثم يتصدی علی اقامة البراهين علی طريقته والبــراهين التی اقامتها علــی الحركةالجوهرية المبتنية علی كون الطبيعة مبــدء الحركة انما هو علی مشرب القوم القائلين بمبدئيةالطبيعة للحركة ....

ج ٦ آ

صفات الطبيعه" .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لوتم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم ننقل الكلام اليه حتى يلـزم حـدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هومحال .

قلنا لما كانت الحركه" متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غيـر متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسئوال ـ المذكور فی اواخر الهيات الاسفار: من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيئين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هوالعقل الاول و بين الثانی نور اخر لا يصل فی شدةّ النورية الى الاول ولا فی ضعفها الى الثانی ثمّ بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غيرالنهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات ـ لعقول شیء واحد ولا فصل و بينونة فی الوجود بينها .

قوله (ص٨٦، س١٧) : «لزم خلوالمادة عن صورالعناصر»

كلها فی زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة فی الآن لا فی الزمان لان ذلك المفصل آنی لا زمانی فالجواب انــه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القــول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضی فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالی الآنين بخلاف الطريقة المحقّة التی ذهب اليه المصنّف

١ـ قال صدرالحكماء فی الاسفار «قسم الالهيات» و «حواشی حكمة الاشراق» : ان ههنا شكا عويصـا عرضنـاه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين»ولم يات «بائتوا» بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّى اذا الحركة متصلة واحدة سيالة فى عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدى الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص٨٧، س١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص٨٧، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص٨٨، س٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اى المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هى هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوة محركة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السئوال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعى سواء كان الروح البخارى الّذى هو المتعلق الاول عندهم او هذاالبدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذاالبدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجردالنفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص٨٨، س١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخَّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النـفس الى مافوقها بالحركة الجوهرية آنا فآنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بـل تكون شديدالعناية به لما اتفق الموت اذ حينئـذترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفـظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمِّرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلة،شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هوالوهم والخيال بل هما ايضاً فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سرآخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هوتام الحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كماهو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص٨٩، س٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى الحركة فى المقولات الاربع العرضيّة بمنزلة شخص روحه حركة الطّبيعة اذ الاعراض كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه الدهر اى وعاء الثابتات و روحه السرمد اى الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص٨٩، س١٥) : «تذكرة»

ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلّة على الحركة الجوهريّة انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطبايع ان الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلاواسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشّاؤن سيّما الطبيعيون مصرون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى وكونها مسخّرة بايدى ملائكة الله فاذا لو حظ التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علّة للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها اذ الايجاد فرع الوجود .

قوله (ص٩٢، س٢) : «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركة وجوداً [١] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١ـ لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحرك والزمان

قوله (ص٩٢، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حد الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيالاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستة ايام» هى مدة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدة ايام دعوة اولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل نبى منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقة

ثم ان القول بالادوار والاكوار عند الاشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضية للاكوان الطبيعة

واما بحسب السلسلة الطوليه النزوليه فى الايام الستة ايام بروز التعينات

↙

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه؟ لوجود الحركة بناءاً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نورالحق سواء كان من فرطالظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبارالحجب الامريّة والخلقية وهى: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت لـه طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لها عقول طوليّه و طبقه عقول متكافئه يقال لها عقول عرضيّه .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هى النفوس الكليّة واسفل و هى مثل معلقة، واماالاحديّه والواحديـه فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن فى هـذاالوجه وما يليه انما هو من مرتبةالعلم العنائى على اعلى مراتب وجودالختمى «صلى الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطوليةالعروجيه فالايام السته هى سته من اللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفىّ والاخفى» والسابعة مستثناة لانّها مقام الفناء لاالخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والصيـرورة الى الله طوليّة لا عرضيّة فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هوالهيولى.

قوله (ص۹۳، س۱) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه، بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناطالحاجة الى السبب .

قوله (ص۹۳، س۳) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤوّل بان مرادهم المبدءالقابلى الذى هوالهيولى و معلوم انها ظلـمة و هاوية و خاليه عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهريّة و العـرضيّه فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه الصعوديه .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعنى قولــه : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذوراً دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجامع المقبول وهنا فى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنــا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فــلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البــدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معــها بالعرض وان كــان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان.....»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطاً[1] والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هوالمراد هاهنا، فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانية مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التى هى النفس الناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث ان الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لان الحركة فى مقام وجودالطبيعة لافى مقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشىء سيما على اصالةالوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هى متحركيةالطبيعة»

فان تجددالشىء بما هو تجددالشىء ليس بشىء متأصل انما الشىء المتأصل هو الشىء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشىء متأصّل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثرمتأثراً و تسلسل الامر الى غيرالنهاية : فالتسوّد ليس سواداً...... متفرع على ان الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعة المتجددة.

١ـ طبيعيات الشفاء الطبعةالحجرية ١٣٠٥ ه ق

قوله (٩٦، س٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب فى العرض وللزوم كون معنى الحركة فى المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص٩٦، س١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهريه اذالخروج من شىء الى شىء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركةً فالطبيعة الساريه سايله عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص٩٦، س١٩) : «ومن هاهنا يعلـم»

اى من قوله : «بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية الساريه ....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفى» ينبغى ان يراد بالقائل شخصاً معيّناً كابى على لاالمفهوم الكلى ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن فى طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «فى مسافة شخصيّه لموضوع شخصى» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصيّة الحركه بشخصيتها .

قوله (ص٩٧، س١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلى»

وحينئذ لم يكن التوسطيّة موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعه وجود فى الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثّل الحكماء بسريان وجه الله البسيط فى السلسلة الطولية النزوليه والطوليه الصعوديّه والسلسله العرضيه من غير انثلام فى وحدته و بساطته بالحركة التوسطيّة الراسمه للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص٩٧، س٢) : «فيكون‌المرسوم منه.......»

لان‌الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة‌النفس من‌البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته‌البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه‌الحركة بالقوة مادام‌المتحرك متحركاً او متعلق بعدم التناهى و فعليّة بسبب ماهيات‌الجواهر النوعيّة كيف و اذا كان اختلاف‌الاعراض موجباً للقسمة‌الفعليّة الخارجيه كان اختلاف‌الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهيه انتزاعيّة على التحقيق و ايضاً يجرى فى‌السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

اذالهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيّالة ايضاًبالقوة فليس هناموضوع بالفعل ولكن سيجيىء فى اواخرالبحث‌الثالث انه ليس كذلك بل‌الفردالمتصل الواحد الذى من‌المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنّه بالفعل‌الزمانى لاالآنى ولاالدهرى بل‌الفردالواحدالبسيط‌المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من‌المتصل .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «او يكون مقدار«ما» لازم تشخصه.......»

الاول كان مذهب‌القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من‌ان‌التشخص بالوجود والعوارض امارات‌الشخصيّة و كلمة ماالابهاميه بالنسبه الى‌المقدارالصغير اوالوسيط اوالكبير على‌سبيل‌التمثيل لواعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام‌التعين فان مقدار ما صادق مع‌التبدل فكانه قال او يكون‌المقدار الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص۹۸، س۱) : «لاينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعى لازم البقاء عند الخصم و التعليمى بالاطلاق و التعيين والعروض عروض غير متأخّر فى الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضاً لازم غير متأخّر فى الوجود فان الجسم فى مقام ذاته الوجوديّة ممتدّ وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم فى مرتبه ذاته الوجوديّه ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل فى المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذى فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيّالاً باعتبار نسبه فان كنقطه رأس مخروطه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطّاً لاتصافها و اما وجود ماهو المرسوم منه كالقطع فانه ايضاً واحد على سبيل الاتصال و فى كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانيه و هى بالنفس الناطقه ولا تصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص۹۹، ص۶) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون الآخرين بحثاً بطريق الحلّ فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيّته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى فى الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال فى الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص۱۰۰ص، س۲) : «كما ذهب اليه‌الرواقيون»

اللام للعهد الذّهنى لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان‌الامتدادالجوهرى صورة جسميّة و هى‌الجسم عندهم لان‌الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوةالحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله‌المشائون من ان‌الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع‌المتصل متصله و مع‌المنفصل منفصلة نقول به في‌الصورة الجسميّة فهى مع‌الجسم‌التعليمى الواحد متصل واحد و مع‌الجسم‌التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال‌المحقق القوشجى فى شرح‌التجريد من قبلهم يؤدّى الى هذا لانه حكم‌الهيولى‌اجراه الى‌الصورة وفى‌الحقيقة انكارللجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى‌الجسم‌الا اتصال واحد وهو اتصال‌الجسم‌التعليمى والطبيعى متصل باتصال‌التعليمى والتحقيق‌ان‌التعليمى متصل بالاتصال‌الجوهرى الذى للصورةالجسميّة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان‌التعليمى قدرالطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبةذاتها اماجوهراً مجرداًفكيف‌يعرضه‌المقدار او جوهرا فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص۱۰۰، س۷) : «وكما ان‌السواد فى اشتداده له فرد شخصى من‌الوجودالزمانى»

يعنى ما هوالاعتبار من‌الفرد بالفعل فى‌الموضوع انما هو بالفعل‌الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن‌الافرادالآنيّة ولاالزمانية الا بعاضيه من‌المقوله التى فيها الحركه بالفعل بل بالقوة فانها منطوية فى‌ضمن ذلك‌الفردالمتصل بالفعل‌الزمانى .

قوله (ص۱۰۱، س۷) : «واعلم ان ما ذكره مغالطة»

يعنى ان ما هو غير باق هوالجسم بشرط شىء من درجات‌الصغر والكبر والمواد الغذائية‌المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذالجنس يصدق على‌الكثرةالمختلفة ـ

الحقايق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الّذى هو الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد المتشص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س٣) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعني الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى موضعـــه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعا لزم الانقطاع الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً و ايضاً لو كان محدثاً لاحتـــجنا الى جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنـــقطع لا يمكن ان يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانّهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لـــو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا ربط الحركات المستقيمة العنصريّة المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لانالقوى الجسمانية متناهيه التأثيروالتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال علىالمطلوب باعتبارالمبدءالفاعلى للفلكوالثانى باعتبارالمبدء القابلى .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعلالتصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطالالمصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض ـ الملّيين القائلين بابطالالقوى والطبايع ظاهر فانالشيخالاشراقى قد اسند افعال ـ النبات وغيرها الى اربابالانواع و اماعلىطريقةالمشائين والمصنف(قدسسره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدىالعقول والملائكة اذ ربطالمبادى المقارنة السافله بمبدءالمبادى تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادى العاليه المفارقة لعدم ـ السنخيّة بينالسوافل واعلىالاعالى .

قوله (ص۱۰۲، س۱٤) : «و بحسبالنوع امر عقلى.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصى فلربالنوع اعانة بجميع افرادالنوع كانه نفس له .

قولهتعالى (ص۱۰۳، س٤) : «مامن دابة ، الآية [1]»

لعل نواصيها اربابالانواع التى هىالعقولالعرضيّة او اسماءالله عندالعرفاء و ربى على [2] صراط مستقيم اى ربّالانسان هوالوجود الاوسعالاتمّ و هو اسمالله ـ

۱ـ س۱۱، ى ۵۹

۲ـ ما من دابة...لعل فىالآية اشارة الى ارتباطالحقمع كل شئ بالوجه و هوتعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علمالانسان بذاتهو صفاته معلوم حضورالحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبةالوجود الىالحق بالوجوب والىالخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص١٠٣، س١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفه وانهاج متفاوته على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص١٠٣، س١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهى عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهى[1] الاجسام» ان قلت : عدم تناهى الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهى الابعاد و ان كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هى لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهراً و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك ايناً ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص١٠٤، س١٦) : «بالكلام فيه»

لانها مثله فى استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- فى النسخ التى رايناها «فلتناهى العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه ثم الوضعيه اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة لا لفلكيّه لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه بالاستقامه والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه الى جهه يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه .

قوله (ص ١٠٥، س١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شىء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شىء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لأنها من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبير الذارع و كذا المثقال يوزن الاسئار و هو الرطل وهو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عکس کما ان المثقال یتطرق الی اوزان اکثر منه و ینفذ فیها ولا عکس .

قوله : «یتفاوت الحرکات فیه» علی سبیل التمثیل والاولی یتفاوت الحرکات او یتفق .

قوله : «فی المقادیر الممتنعة الانقسام» المراد مقادیر المسافات مما فیها الحرکة کالوضع الفلکی .

قوله (ص۱۰۶، س۱۰) : «من جهة انقسامه»

ای یتعدد الحرکة من جهة الانقسام الوهمی الذی للزمان بالزمان اذ تقسیم المقدار تعدید له فکما ان الجسم التعلیمی مقدار الجسم الطبیعی ومساحته والکم المنفصل عدده ومکیاله والطبیعی فی نفسه لا قدر و مساحة وعدد له بل لا یعتبر فیه التناهی لان من تصور جسماً غیر متناه فقد تصوّر جسماً لا جسماً لا جسما کذلک الحرکة فی ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و کمیتها و مکیالها و کما ان الاشیاء الطبیعیّة فی الزمان بمعنی ان لها بسیلانها نسبة الی قدر من مقادیر حرکة الفلک الاقصی کذلک الفلک نفسه و حرکته واقعان فی الزمان کما سیأتی وقد یشک فیه لانهما منشأ الزمان ولا وجه له لان استعمال کلمة فی فی المواضع مختلفة فالزمان فی حرکة الفلک من قبیل العرض فی الموضوع و حرکة الفلک فی الزمان من قبیل الجسم الطبیعی و فی التعلیمی ایْ محدود و ممسوخ به کالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص۱۰۶، س۱۴) : «لکان ممتنعاً»

ای ممتنع الکون لان الکلام فی الکائن الممکن امکانا استعدادیاً .

قوله : «فلحدوث علّة محرکة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات بالقدیم .

قوله (ص۱۰۷، س۵) : «فالمتصل هوالحركة بمعنیالقطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعةالحركةالقطعيّه و مقدارها الذی هوالزمان والحركة التوسطية و مقدارها الذی هوالآن السيال و كما انالقطع راسمه التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطةالسيالة التی فی رأسالمخروط الراسمة للخط بسيلانها و عندالمصنّف (قدسسره)الحركةالقطعيّة موجودة فیالاعيانكالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فیالخيال واما فیالعين فوجودها بمعنی وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهممن قال انالزمان بمعنی الآن السيال موجود كما انالحركة التوسطيّة موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله كل من الامورالاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيّه والآن السيال فظاهر و اماالقطعيّه والزمان فلاتصالهما والاتصالالوحدانی مساوق للوحدة الشخصيّة و شئونهما واضحة و اما شئونالتوسط والآنالسيال فنسبهما المتفنّنة المتجددة .

قوله (ص۱۰۷، س۱۵) : «بل يتشخص بهما......»

عطف علی مقدمة مطويّه ای والحال انه زمانی بل يتشخص بهما .

قوله : وهی ايضاً محددة . ایالنفس التی للفلكالاقصی فاعلة للمكان والجهة لا جسمهالشخصی لحاجته فیالتشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الی معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلولهوالكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص۱۰۸، س۹) : «قد علمناك»

تنبيه علی دفع وهمالقدم الناشی من قوله السابق : لا يتقدم شیء علیالزمان والحركة الاّالباری تعالی و ضرب من ملائكته. باثباتالحدوث فيما مضی ومسبوقية

الوجودات التعلقيّة بوجود مقومها العينى وكون ماهياتها القابلة لا قديمه ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتى للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص۱۰۸، س۱۹) : «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعيه الوضعية الفلكيّه .

قوله (ص۱۱۰، س۹) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهيّة فى كلا التعريفين معرّفة بما هو والماهيّه ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص۱۱۰، س۱٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشىء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلو الشىء عن النقيضين ...... ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .

قوله (و لهذا)»

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبه لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التى فى المرتبه و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذى فى المرتبه والا لكان المرتبه فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفى قال الشيخ بتقديم السلب[1] على الحيثيّة ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

۱ـ الهيات الشفا الطبيعة الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواتى ، سعيد زائد» ط ۱۳۸۰ ق ص۱۹٦ الى ۱۹۹

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الـذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبة وهكذا، لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف مـا اذا ٱخّر السلب فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باىٍّ وجه اخذت .

قوله (ص۱۱۱، س۱۱) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحدالطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف ما اذا كان احدهما سالباً اذااخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذالانسان مثلاً محيَّث بحيثيّة المرتبة والذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لاالاتصاف بالسلب و سلب الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضاً احدالوجوه لتقديم السلب على الحيثيّة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوزالخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيبه باختيار احدهما لاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّ الانسان لايخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

۲ـ اى السعة الوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاًبالمرتبةبل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٢، ١٠) : «وفى المطارحات من خبث......»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقه محققه فى نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقاته وفى الاشخاص الطبيعية ايضاً لان الطبيعة فى كل مطابق للآخر، حيّثها الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون الواجب والعقول المجردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع والمفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات فى الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس، كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يرادمن المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة ، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل فى الوجود عدمه فى هذا الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص١١٣، س١١) : «واماالامتيازالشخصى......»

لما عقدالاشراق للكلى والجزئى وفرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الاولى ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبيًا بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذاالقول ان الفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونة بينهما عزليّة اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط الى الوجودالحقيقى بل لم يتعرض لها لان الماهيّة فيها اصيلة فى التحقق والجعل و هى حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهيّة لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول، هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص١١٤، س١١) : «بجزء تحليلى»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمفروض ان الانضمام خارجى والشىء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة و ضمّ الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلى الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة ولا جزئيّة الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٢) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكيفيه االاثنينيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء التحليلى .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته‌الوجوديّة هذاالتمادی والتباعد المكانی كـذا لها التجدد والسيـلان والامتداد الزمانی فللجسم فی ذاته المتیكالوضع الا ان فی اعتبارالعقل هذاالوجود مضاف والیالجسم اوّلاً و الی هذه‌المعنونان ثانياً وهذا مرادنامن‌اللازم‌الغير‌المتأخر فیالوجود فاذن صح انالوجود مشخص له‌و صح انالوضع والمتی مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضميمة[1] لوجودالجسم و اذا قيل التشخص بنفس الموجود اريد وجود نفس‌الطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايع‌النوعيّه التی لانفسها لاالطبيعه موضوعها نعم امارات تشخص‌الموضوع .

قوله (ص١١٦، س١١) : «فما ذكره‌الشيخ»

يعنی قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم‌هذاالتوجيه فان‌وجودالجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص١١٧، س١١) : «وكذا حال‌الزمان»

ای فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد علی‌الشيخ لان‌الزمان عنده ليس مقدار سيلان‌الطبيعة بل مقدار سيلان‌الوضع الفلكی فليكن منظورالمصنف (قدس سره) التحقيق لاالاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم‌الاثنين...»

ففی كل من هذه الثلاثة اعنی‌الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التـفاوت ومابه‌التفاوت واحد و هذا حكم حقيقةالوجود .

١- و يرد عليه انه قد حقق فی مقره ان‌التركيب بين‌الاعراض وموضوعاتها ليس‌تركيبا انضماميا بل‌التركيب فی‌جميع‌الاعراض و موضوعاتها بل فی‌كل شيئين يحمل احدهما علی‌الآخر اتحادی عينی والتركيب‌الانضمام انما هو فی‌المركبات الاعتبارية كتركيب‌البيت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم» ایّ المعلول لا مجرد مالا ینفك عن الشیء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص١١٨، س٣) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة کالامام الرازی تمسّك به للقول بالترجیح بلامرجّح الذی هو مذهبهم .

قوله (ص١١٨، س٤) : «وکذا اختصاص حرکته بجهة......»

و هذا کالتسجیل للاشکال الاول کانه قیل: ولو اجیب بانه اذا تحرك الکرة فالدایرة العظیمة التی فی جهة حرکتها هی المنطقة دون الدوایر العظام الاخر والنقطتان الساکنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الکلام الی جهة الحرکة و فی تعیین الحرکة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجّح هذه الحرکة فی الاقصی مثلاً علی حرکة اخری مساویة لها من الافراد المتساویة لهذا المفهوم اذ کل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانیها ما مرجّحها علی الاخری المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجّحها علی الاخری المخالفة فی قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخری مامرجّح هذا الفرد من الاقصی المتحرك بهذه الحرکة علی فرد اخر متحرك بهذه الحرکة المتساویتین قدراً و جهة او بحرکة مخالفة قدراً او جهة خصّ هذا بالصدور والوجود فی الخارج دون ذاك .

قوله (ص١١٩، س٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محطّ حصول فایدة الجواب یعنی ان فی الفاعل المخصوص خصوصیّة خاصّة بالنسبة الی المفعول الخاص تطرد غیره سابقاً ولاحقاً و اجتماعا و تبادلاً کما طرد الغیر لحوقا و اجتماعا و تبادلاً قابلیّة القابل الفلکی علی ماشار الیه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل......» فان كل نوع منه منحصر فی فرد و محفوظ به و حده و حینئذ یعلم انه کان علی المصنف (قدس سره) ان یذکر اصلاً اخر دخیلاً فی اثبات المطلب لو لم یکن ادخل و هو ان لکل علة خصوصیة خاصه مع معلول خاص کما یذکر فی اثبات ان «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا یصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول» و غیر ذلک فهی یقتضی ترتب المعلول المعین و تأبی عن ترتب غیره علیهما و یمکن استنباط هذا الاصل الاول اذا کان المجعول بالذات هو وجود الشیء ولا بد من سنخیة بین العلة والمعلول فاذا تحققت السنخیه: تحققت الخصوصیه «بتة» بخلاف ما اذا کان المجعول بالذات هو الماهیة اذ کما لا سنخیة «حینئذ» کذلک لا خصوصیه .

وحاصل تحقیقه انه: لما صدر عن الخصوصیة التی فی الفاعل العقلی وجود معین هو عین الهویة المخصوصه: ابی ذلک الوجود عن ان ینتزع منه غیر هذه الماهیة المعینة المتشخصه بتشخص ذلک الوجود .

قوله : «و تهیؤ الفاعل» لان مادة الفلک لا سبق زمانیاً لها علی صورته حتی تمکن من هیئة اخری یکون بها متخصصة الاستعداد و قد مر انه لو کان الفلک مسبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فی شرایط الحدوث اوالخلف .

قوله (ص۱۱۹، س۹) : «فاذا کان تعین الفلک بوجوده.....»

بیان وجواب لتعیین الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعیین هذا الذات من بین الذوات الشخصیة لان الاحوال الخاصة من العوارض المشخصه لهذا الفرد و ان کانت امارات شخصیة .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصى»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذاالواحد مادةالكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنىالنوعى لانّالماهيّة «من حيث هى ليست الاهى» قلت: نعم ولكنالوحدة لما كانت مساوقةللوجودبل عينه فكما لم تخلـوا لماهيّة مادامت ملتفتا اليها العقل عنه فى مرتبة منالمراتبكذلك لم تخلو عنها والمسلوب عنالماهيّة منهما و منالعوارضالاخرى الغيرالمتأخرةفىالوجود ليس مطلقها بل ماكان فىالمرتبة بنحوالعينيّة اوالجزئيه كمـا هو مقتضىتقديمالسلب علىالحيثية على ما مرّ .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى فى ذاته هوالمادة و ليسالمراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نـفاه اوّلاً عموماً مع انه محال فىالواقع بلالمراد ان ما يتكثـر اولاً هوالمـادّة المجسّمة و لواحقها منالقطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الىالحركة فهى يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هى المتكثرة بالكثرة الافراديّةبالفعل لا بالكثرةالاجزائيّة بالقوّة كـما فىالحركة و هذا جار فىالجسم ايضاً .

ثم ان فى قولهم : تكثر نوع واحد بالمادّة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً منالنقض بافرادالنوع فى عالمالمثالالاكبر والاصغر اذ لا مادّة هناك ولا قطع كما قال (قدسسره)فىكتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين فى- الخيال فقد اعرضالنفس عنالاول وانشأتخطّين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناءالاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفارالعقلية مباحثالنفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٣٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها في النفوس المنطبعة الفلكيّة لكنها منطبعة في جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة في الروح البخارى حلولا سريانيّاً واما محذور انطباع العظيم في الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادّة ولواحقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) في كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجوديّاً طبيعيّاً و ماهيّة لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية والماهيات ـ الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى في القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المتشتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لا لها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصة والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق التشخصات بالطّبيعة النوعية والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل في العالم الاخروى حدوثاً لا بقاء واستدامة لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيّة لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثرالصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلناالمسئلة فى رسالة علیحدة اجابة لاستدعاء بعض‌الاصحاب[١] من‌شاء فلينظر[٢] .

قوله (ص١٢٠، س١٠) : «حركةالقابل»

فى‌الاستعداد و صور هى مابه‌الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص١٢٠، س١١): «بسبب كثرةالقواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من‌الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولاالحركة»

اى‌الحركة الاستعدادية والجوهرية والاخرى‌العرضية الأرضية والوضعية السماوية الرابطة للحوادث بالقديم .

قوله (ص١٢٠، س١٦) : «وبالحركة ينقسم فى‌الزمان»

اذ بالحركة يقع‌الشىء فى‌الزمان و ينطبق عليه و من‌السنةالضرورية للحركة الزمان فكما يتكثرالماديات العنصرية بالاوضاع يتكثر بالأزمنة .

قوله (ص١٢٠، س١٨) : «وبالثانى ينقسم بالفعل»

اى بالاخر و هوالوضع ففى‌العبارة تسامح .

قوله : «فنسبةالحركة» لأنه كما ان‌الهيولى ما لم تصر مجسمة لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصالية كذلك ما لم تصر سيالة منوعة لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية .

١ــ هذه‌الرسالة موجودة فى‌المكتبة الرضوى و مكتبةكلية‌الآداب فى‌الطهران و قد ذكرناه فى‌المقدمة .

٢ــ ولنارسالةمبسوطة ابسط‌مما الفه‌المحشى‌الحكيم‌وقد حققنا هذه‌المباحث بتحقيقات لم يسبقها اليناأحد من‌البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدرالحكماءبمالامزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شيء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسميّة واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص١٢١، س٢) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والتّرتيب للجسم بسبب التّباعد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوّة .

قوله (ص١٢١، س٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لانّ المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صحّ ان كل نوع منتشر الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميّتها و اتمّيّتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصيّة فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون الفلك اوالفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان الانفصال ذاتيّاً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيّته النوعيّة فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولـم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيـما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و علـى منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مـذهب ذيمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتـبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص۱۲۱، س۱۱) : «وهذا التفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا فى التشخص بالمعنى الاعم من امارة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميـز . واما ما ذكره (قدس سـره) من: انها انحاء ـ الوجودات . فلا وجه له لان تشخّص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخـر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميّزاً ايضاً فالتميز اما بنفس ذات الشىء بحيث لا يزيد على ماهيّته كالواجب تعالى.واما يزيد على ماهيته كتشخصه، فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصّة السابقه ـ الذكر ولا قابل كالعقول المفارقه ـ واما بالمادة القابلـه ـ فقط من غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادّة كالفلك والفلكى وامـا بالعوارض ـ المفارقه ـ اللاحقه ـ لعدم الاكتفاء بالمادّة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصـر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصّة وفى العقل بماهيته وفى الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ماكتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصـيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشىء حق و صواب ايضاً اذ الامر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق ان تشخّصها بفـاعلها لان وجود فاعلها مقوّمها فـانّها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشىء بعين وجود نفسه .

قوله (ص١٢١، س١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص١٢٤، س٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص١٢٤، س٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقى هو الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الّذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص١٢٤، س١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الی الفصول وجوداً وتحصّلاً لا قواماً و معنی والا لزم قلب معنی المقسم الی المقوم فلایحتاج الجنس الی الفصل فی شیئیّة ماهیّته لان شیئیة ماهیه کل جنس معین معلوم فالحیوان هو الجسم النامی الحساس والکمّ هو القابل للقسمة الوهمیّة بالذّات والکیف هو الهیئة القارة المخصوصة و هکذا ولیس نقصانه لانه بعض الماهیّة لانه فی لحاظ نوعیّته ایضاً بعض الماهیّة وایضاً الماهیّة الفصلیة ایضاً ناقصة لانها ایضاً بعض الماهیّة غیر مقصودة بالاشارة العقلیّة فی اجراء احکام الماهیّة هو الماهیّة النوعیة فبیان الفرق بین الماهیة النوعیّة والماهیّة الجنسیة بوجهین:

احدهما : ان النوع فی عالم الابداع وعالم العقول المتکافئة متحصل مجرد عن العوارض المادیّة من الاوضاع والجهات والامکنة والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محیص له من الفصول سواء کان فی عالم الابداع اوفی عالم التکوین هذا بطریق الاشراقیین واما علی طریق المشائین فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فیه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرایب و بالجملة عن العوارض التی هی امارات التشخص .

و ثانیهما : ان النوع و ان کان مبهماً محتملاً للکثرة اذا اخذ لا بشرط لکنه لیس هو عین العوارض المشخصة وجوداً غایة الامر ان العوارض بما هی عرضیات مراتب ثوانی ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الی الفصول فانه متحد معها وجوداً لفناء الجنس فی فصوله وهذا معنی قولهم: یصدق الجنس علی الکثرة المختلفة الحقایق والنوع یصدق علی الکثرة المتّفقة .

قوله (ص۱۲۵، س۷) : «من الانفعال الشعوری»

بناءً علی ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادیة واستکمال بها ولذا کان ادراك الحیوان علماً انفعالیّاً لا فعلیّاً و اما علی مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحـاد[1] .

قوله (ص۱۲۵، س۹) : «مبدء هذا الفعل»

اى الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التحريك الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص۱۲۵، س۱۷) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن»

فى كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هى عينه

قوله (ص۱۲۵، س۱۹) : «فمنها ما يلزم ....»

اشار بكلمة «من التبعيضيّة» الى كثرة انحائها التى لم تذكرو كل لـزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعه‌ٔ نوعيّه‌ٔ و لزوم كثرة المراتب لحقيقه‌ٔ الوجود و لـزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخّر فى الوجود و لـزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغير ذلـك .

قوله (ص۱۳۶، س۲) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هى صفتاه من التعين الّذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته اوالتعين الّذى باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس والابهام الذى فى وجوده اوالتعين

۱ـ والحكيم المحشى دائماً يتكرر هذا الكلام و قدقلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعانى وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى والاتحادفى مقام الصعود والخلاقية فى النزول ولا يتفاوت الامر فى الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيليه‌ٔ .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتاً والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس‌سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان‌التحديد فى ظرف‌العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من ـ المعقولات الثانيه- ايضاًالا ان‌المراد هناك‌اعم من‌الجنس والفصل‌الطبيعيين اوالعقليين.

قوله (ص١٢٧، س١١) : «كذلك‌الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المـحل فى حـدّها .

قوله : «وفى‌المركّب يتكرر» اى فى‌المركّب من‌الصورة الطبيعية والعـرض فان‌الجوهر مرّة داخل فى حدالصورة الطبيعيّة و مرّة فى حدالعرض كذا قال(قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص١٢٧، س١٣) : «او قطعةالدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعةالدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل‌الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه‌المسامحة اى زيادةالحد على‌المحدود لكن لم يقع ما هوالاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف‌الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايـرة بالقوس بان يقال‌الانسان رأس و قدم و اصبع وكذاوكذا والقائمة هى‌الزوايا الحوادّ او كل زاوية من‌المثلث المتساوى‌الاضلاع ثلثاً قائمة والدايرة هى‌القسى لانها اجزاء متقدمه بالطبع كما هو شأن‌الحد فاجاب بان هاهناوقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذاالتحديد للجـزء بالكل بان معرفةالحد والكل متأخر عن الـجزء والفرق بين التقريرين ان فى الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديـد بالاجزاء الخارجيّة مع انه اقرب و جوّز هذا و فى الثانى ذكر علاوة لتزييف هـذاالتحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئيّة للاجزاء بالنسبة الى حقيقه‍ المحدود (الى آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كماليّةالهويّة لااجزاء اصل الهويّه‍ كمافى الاصبع فان اجزاءالهويّة المأخوذة فى مقام اجزاءالماهيّة امااجزاء اصل الهويّة مطلقاكالجسم وامااجزاء كماليّه‍ الهويه‍ كاليد او كماليه‍ اجزاءالهويّة كالاصبع او كماليّة حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم فى المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذى هوالكم و هو قابل للقسمة مادّة لهيئةالدايرة السطحيّه‍ اوالخطيه‍ و كذا مادة لهيئة الزاويه‍ فان الزاويه‍ سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئه‍ محاطيّه‍ السطح عند تقاطع خطّين .

قوله : «والغلط فى الاول.....» ففى الاول اذااخذالاصبع فى تعـريف الانسان اخذ ما بالعرض الذى هوالاصبع لانه من اجـزاء كماليّة اليد التى هى من اجـزاء كماليّة الانسان كما مر لانّ الجزء الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غيـر لازم، مكان المقومات و فى الاخيرين اذا اخذالقسى فى تعريف الدايرة و زواياالحواد فى تعريف القائمة اخذ ما بالذات الّذى هواجزاءالخط والسطح اللذين هما مادةالدايرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدايرة شكل و هو هيئة فى

الخط والقائمه- شكل و هو هيئة فى السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثانى : ا ه اخذ ما بالذات الّذى هو الاتصال فانه ذاتى للدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسى للدايرة والحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاويه- من المثلث والكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص١٢٨، س٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقى لان ما قبله تامٌ فى اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص١٢٨، س٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص١٢٩، س٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اى ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده- واما الماده- النوعيّة والمادة القريبة فقد زالت لان المادّة محتاجه- فى التنوع الى الصورة النوعيّة و اذا زالت العله- زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو مادّة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۲۹، س۳) : «کیف والفصل .....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من الاحتیاج بینهما لیؤدی الترکیب الی الوحدة ان قلت هذا وارد علی المصنف ایضاً اذ الصورة شریکة العلّة للمادّة قلت: ماهی شریکة العلّة هی العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن العلّة للجنس هی العام البدلی من الفصل قلت: لما کانت المادّة واحدة بالعدد باقیة فی الاحوال والتبدلات جار فیها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هی وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی الناطق بطوره و فی الصاهل بطوره و کذا فی الهیولی و فی العقل المفارق .

قوله (ص۱۲۹، س۸) : «من الجنس والفصل منعلق بکلا الترکیبین» .

«من الجنس والفصل متعلق بکلا الترکیبین» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۲) : «قلنا المادة لما کانت فی ذاتها امراً مبهماً......»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوّة بحته لا فعلیة لها ولا تعین حتی تأبی عن التحول الی الصورة فهی تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوّة والمبهم بالفعلیة والمعین وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل وفیه ان الهیولی

۱- حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه کرده‌است ۵ بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب انضمامی بنا بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که صورت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی منحاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیة اباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما علت و دیگری معلول باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه الحکیم المحشی انهما مترتبان فی الصعود اگر ماده

←

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیّة وجود ایضاً فلا تتحد[۲] مع‌الصورة اتحاد ـ الماهیة مع‌الوجود و ایضـاً حیثیّة القوة‌تنافی حیثیّه‌ـ الفعلیه‌ـ کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی انعلیّة والمعلولیه‌ـ بینهما المتقابلتین بل‌الحـلولی بینهما فالتحقیق انهـما موجودان بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل متـرتبان فی‌الصعود و ان لا ینفك احدیهما عن‌الاخری فهما کالصورةالجسمیّة والصورةالنوعیّة و بوجه‌کالبعدین المجردالمکانی والبعدالمادی‌المتمکن فیه‌وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف‌الجنس والفصل لفنـاءالجنس فی‌الفصل و بالحقیقة وجودالجنس وجودات کما مضی‌فی‌الحاشیةالاخری. ان قلت الجنس فی ـ المرکبات علی قولکم کیف یتحد مع‌الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّح الحـمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت یـافعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که درآن شأن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکب از هیولی و صورت باشد و همیـن کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوةالفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشـراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صـورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکـه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفـارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رسالهٔ حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ــ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بعینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوهٔ تحقق هیولا می‌باشد ج، آ

الّذی هوالاتحاد فی‌الوجود بینهما فانهماعین‌المادّة والصورة والتفاوت بین تین و ذین لیس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنی الاتحاد فی المرکّب ـ الخارجی ان یلاحظ بین‌المادّة والصورة فیه نحو اتصال بحیث تعدان مرتبتین من موجود واحد کالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل علی الموضوع ولیس اتحاد الجنس والفصل فیه کاتحادهما فی‌البسیط .

قوله (ص۲۹، س۱٤) : «فاذا وجدت مادةالمرکب......»

فان‌المادّة عنده قابل‌الاتحاد والتحول الی اشیاء صوریّة‌کثیرة ووجودها وجود له انحاء ولا یأبی کثرةالاطوار بخلاف‌الصورة فانها لا تتحد بصورة اخری ولایمکن تحولها الیها و الا لزم‌الانقلاب‌المستحیل ولها نحو واحــد من‌الوجود والحاصل انّ المادة لما کانت قبل هذه‌الصورة متلبّسة بل متحدة بصورهٔ اخری و لم توجدهذه الصورة بعد بل‌الصورة متفارق هذه‌ویوجدفی‌عالم‌المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودین فی حال‌الاجتمال ولیس کذلک بل فی حال‌الاجتماع وجودهما واحد فهذاالقدر من المغایرة بینهما یصحح‌الحلول والعلیّة والمعلولیة عنده (قدس‌سره) و عندالسیدالسند الذی سبقه فی هذاالقول .

قوله (ص۱۲۹، س۱٦) : «وصودف‌الجنس صادقاً.....»

ای هذاالجنس الجنس‌الطبیعی الّذی فی‌المرکبات و هو عین‌المادّة ذاتاً واما ـ الجنس بما هو فلیس واحداً بالعــدد کمالمادةالتی کانت جایزة التحول عنــده من صورة الی صورهٔ بل وجوده وجودات ویصدق علی‌الکثرة المختلفة الحقایق فلیس واحداً عددیاً یتبدل علیه‌الفصول او یتحول‌الیها و ایضاً لو کان‌الجنس بماهوهو کذلک لم‌یبق فرق بین‌الترکیب العقلی والترکیب‌الخارجی و هو بصدد ابداءالفرق عندقوله

(قدس‌سره) بل‌المراد «الى‌آخره» .

قوله (ص١٢٩، س١٧) : «ان مادة‌النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اماالتحــرك فظاهره على‌التّركيب الانضمامى اطبــق .

قوله (ص١٣٠، س١) : «فهذا هوالفرق بين‌المركب والبسيط»

من ان فى‌المركب جنسه مادّة جايزة التحول الى‌الصورالتى هى‌الفصول بخلاف البسيط كالعرض‌الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذلا مادّة للعرض يجوزعليها التحول والتبدل فان‌المتصل لا يزيد على‌الكم وكذاالمنفصل فان‌الجنس والفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى‌المركب وان كان كذلك حال‌الاجتماع الا ان فيه مادّة متحولة متحدة بصورة صوره‌ و فى‌البسيط لا ماده‌ كذائيه‌ فالجنس ماهية لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى‌الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس‌سره) باتحاد الهيولى مع‌الصورة نفى‌الوجود عن‌الهيولى‌بل ان لهاوجود استعدادى[1] كما ان للصورة وجود فعلى و بهذا يستتمّ‌الحلول والعليّة‌بينهما الا ان‌الوجود الاستعدادى لما كان خفيف‌المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول‌الى‌فعليّة لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى بين‌الوجودات‌الفعليّة .

نظــم :

اذ صــورة بصورة لا تنقلب   على‌الهيولى الانحفاظ منسحب

١ـ وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب‌تكثرالصورة لا ان‌الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءاً على‌القول بالحركة‌الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجردالصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص١٣٠، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكذا الجنس والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء نفس الشىء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّمت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بما ورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجاما برهة وكان مملوءًا من الضفادع مدّة و كان مملوءاً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كلّ من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتباً مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليـه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقـول هب ان الجنس البعيد اوالقريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حـدّ الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسيه و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولـو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صـرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صـورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الّذى هو العقل الفعّال والواحـد بالعموم انما هو شريك العلّة» .

قوله (ص١٣٠، س٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيّه الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئيه الوجود

١ــ الهيات الشفاء ط ك ١٣٠٥ هـ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهيهٔ ناقصهٔ فما شيئيهٔ النوع وكيف يكون النوع ماهيهٔ تامّة . و منها : ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: ان الفصل متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذّهن . و منها: انّ الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها انّ الماهيّة النوعيّة ايضاً نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضاً الفصل جزء الماهيّة و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهيّة و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كماهو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فى الحد كذالك ارفع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهيّة مميّز لها اوالنوع تمام الماهيّة المشتركهٔ بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهيّهٔ ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبيّن تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن ......»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن‌الفصل‌الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن‌الجنس فالجنس بنفس‌العموم متميز عن‌الفصل والفصل بنفس‌الخصوص، فظهر ان كل تميُّز ذاتىّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول‌الجواهر»

اى يصدق عليها‌الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى . .

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[١] اتباع‌الرواقيين»

لظنّهم ان‌الصورة النوعيّة حالّة" فى‌المحل المستغنى لانّ‌الصورة الجسميّة مستغنية فى‌التحقّق عنها والهيولى التى يقول بها‌المشّائون استغنت فى تحققها بالجسميّة و كل حال فى‌المحل المستغنى عرض .

والجواب ان‌الحال فى‌المحل المستغنى فى‌التّحقق والتنوّع جميعاً عرض والهيولى الاولى اوالثانية وان‌استغنت فى‌التحقق لكن لا تستغنى فى‌التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصّوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغه" عن‌النوعيه" وكما انه بين‌الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّه" والنوعيه" تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع‌الفصول» و هذه‌الفصول ليست من‌الجواهر لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذاالبحث مفصلا فى كتاب‌الجواهر والاعراض من‌الاسفار و هو (ره) قد حقق هذاالمبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص١٣١، س١٥) : «كما قال الشيخ»

و مثّل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصه اذلا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص١٣١، س١٨) : «فالجوهر النطقى يلزمها ......»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التى دونه و وجدان‌النحو الاعلى منها ان فيها‌الابهام‌الوجودى و قابليّة كل‌صورة وفى العاقلة قابليه‌ٔ التحول الى كل معقول و فى‌الهيولى السعة الاستعداديه‌ٔ بحيث انبجست منها كل‌القوى والاستعدادات وفى‌الجوهر‌العقلى السعة الفعليّة بحيث انبعثت منه كل المبادى والفعليات فيما دونه فهو كشجرة‌طوبى و هى كشجرة الزقّوم طـعام الاثيم كلتاهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاتـه وجوده اذالمجرّد لا مادة له فتمام ذاته صورته [١]

قوله (ص١٣٢، س٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

لان‌الصورة هى‌الفصل والفصل هوالوجود والمادة لما كانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هوالصوره‌ٔ هذا فى‌العين واما فى‌الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهيّة‌المركّب لان كلاً من مفهومى‌المادة‌والصورة ما به‌الشىء هوهـو والمجموع حدها التام .

قوله (ص١٣٢، س٦) : «وان كان بعض‌الصور......»

متعلق بقوله : «وكلٌ مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض‌الصور لايقارن المادّة دائماً وليست‌المادّة من لوازم ماهيـاتها و من ذاتيّاتها بل لوازم وجودها ـ

١ـ و كثيراً ما يطلق‌الصورة على ذات‌الشىء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار‌المادة فيه كما نقل عن على ع و قد سئل عنه عن‌العالم‌العلوى. قال عليه‌السلام:صور عارية عن‌المواد خاليـة عن‌القوة والاستعـداد والسر فيه ان‌المادة غير داخلة فى قوام‌الشىء وشيئية‌الشىء بصورته التمامية وقد قرر فى مقره ان مفارقة الصورة مع‌المادة فى بعض‌الاحيان لا يلازم تـلازمهامطلقا والموجود اذا تم نصابه‌و تجاوز عن هذا‌العالم يصير صورة تامة كما فى‌المجرد عن‌الـمادة من دون‌تجرده عن‌المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن‌المقدار ايضا .

الطبيعي لاالمثالي فالوجودالمادي والذات‌التي ترادف‌الوجود كالحقيقة من‌اللوازم للماهيّة وجوداً و من‌اللوازم الاخص لاالمساوي لكن الانتزاعيّة تنافي ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على‌الاقرب فالاظهرتفريعه على‌الابعد والمراد ان‌المركب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان‌الوجود يساوق‌الوحدة ففي‌ـ الحقيقة صورته موجودة و هي واحدة و مادّته مستهلكة فيها فوجودالمركب بما هو مركب و كثير انتزاعيّة

قوله (١٣٢، س١١) : «ولو نظرت حق‌النظر....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرّد الاشتراك اللفظي بل بالاشتراكـ المعنوي و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ في معاني يمكن‌القول بذلك و هو ظاهرالبطلان اذالمعاني المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما في اطلاق‌الامكان على معانيه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص١٣٣، س٤) : «وسايرالصور والفصول.....»

السرّ في‌كون‌الذاتيات في‌الانواع عوارض لازمة في‌النوع‌الاخير بل في كل نوع عند ورود فصلهاالاخير انّ‌الطبيعة لا يتخطّى الى مقام الأخس واستوفت جميعـ الفعليات التي فيمادون ذلك‌المقام بمقتضى‌قاعدة امكان‌الاخسّ المستعمل في‌السلسلة الصعوديّة وان كل بسيط الحقيقه كل‌الوجودات التي دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التي للملائكة والجن والحيوان‌والنبّات والمعدن والامهات الا ما هو من باب‌النقايص .

قوله (ص١٣٣، س٦): «فحقايق الفصول ليست الاالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذاالموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه كما قال المحقق الشريف فى كيفيّة التركيب من الاجزاء العقليّه اشكال و اقوال لانها بعد تعدّدها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرّر الماهيّة الذى اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول المحقق الدوانى والمحقق اللاهيجى[1] واترابهما اوالوجود متقدم بالاحقيّة كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهيّة هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليس الا نحو من الوجود الا انه يحصل فى العقل منه بسبب التّنبّه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامّة او خاصّة ذاتيه؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضيّة؛ ان انتزعت من وجود متعلّق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذاالقول هاهنا وفى موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقى لافصل الحقيقى ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذاالقول ليس لماهيات الفصول تحقق فى الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقيّة والمراد بالفصل المنطقى ليس نفس الفصليّة المعروفه فى المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعنى الكلى المقول فى جواب اىّ شىء فى جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ فى الحد الخالى عن الاشتقاقى و هذا هو مراده

١ـ و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود («هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هق ص٥٦»، شرح مشاعر لاهيجى ١٣٨٢ ﻫ ق ص١٨١

٢ـ قوله (س١١) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: انالفصل المنطقى اذا كاان موجوداً لايجب.......

ان قلت : فعلى هذا ينبغى ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاءالوجودات قلت لما كان شيئيّةالشيء بصورته وفصله والبواقى من الاجناس والفصول من اللوازم كما صرح به تكلم فىالفصول و هذا بيان شامل مناسب لماقيل هذاالكلام وما بعده وهاهنا بيان آخر اخص منه تتكلّم به خارجاً عن عبارةالكتاب هو انالفصل الحقيقى للانسان هو النفس الناطقة و هى عنده[٢] وعندالشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهيّة لها سوى الوجود كالعقول ومافوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل الاخير و صورها كالموادّ بالنسبة الى الصورةالاخيرة التى هى النفس الناطقة للنوع الاخير الّذى هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الاخير فلا فصل الا فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص١٣٣، س١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال فى الكلى الطبيعى كثير لانّ القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين وجودالاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثة مضت فى كيفيّةالتركيب من الاجزاء العقليّة احدها: انالجنس الطبيعى والفصل الطبيعى والنوع الطبيعى كلها واحدة فى الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا فى العقل و ثانيها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً والثانى ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالى اما فى عالم الابداع و هو وجود ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقيّة ان رب النوع كلى اصنامه و اما فى عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانى وهما سخيفان جداً و بانضمام قول المصنف

٢- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظريه والكشفية .

(قدس‌سره) و قول‌النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب‌المصنف (قدس‌سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان‌الوجود واسطة في‌العروض لتحقق‌الكلى لا انه واسطة في‌الثبوت ولكن بعض اقسام‌الواسطه[1] في‌العروض .

قوله (ص۱۳٤، س۳) : «اعلم ان‌الفصل‌المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً في‌العقل .

قوله : «كمراتب‌الحرارة ....» فالحرارة المشتدة‌السيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الاالفردالمتصل‌الزمانى المحفوظ من‌المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول‌المنطقية هنا في‌الفاتر والشديدالحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّه اشتقاقيه اذا وجدت متشته كمافى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا فى حد و مثله‌القول فى مراتب‌السواد السيال كالفستقى والعودى والنيلى والحالك .

قوله (ص۱۳٤، س۷) : «ولا ايضاً لجميع‌الانواع‌الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذاالحكم في‌الاعراض بل يتحقق في‌الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس‌الناطقة ولا سيما المفارقة‌عن‌البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل‌الوجودات التى‌دونه‌فننتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول‌المنطقية التى للانواع التى تحته ولافصول‌حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص۱۳٤، س۹) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت‌التشكيك فان مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

۱ــ لان‌الواسطة فى‌العروض اقسام من‌الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان‌الواحد و له هذه‌السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان‌هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذوجودات متخالفةوانواع‌متباينة اذالتخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع‌التفاوت الى‌العوارض لان مقام‌الفردية مقام‌الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل‌التفاوت الى انحاءالوجودات فان‌التشخص بالوجود كما هوالتحقيق و قال به‌المعلم‌الثانى والمصنف (قدس‌سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملهٓ و ناقصهٓ و متقدمهٓ و متأخّرة وماقالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى‌الحق لان‌الفصول الحقيقية كماقال‌المصنف (قدس سره) هى‌الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكارالتشكيك فى‌الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حدالفردية و انه يرجع الى‌الفصول هو ان‌الطبيعة النوعيّهٓ ليس‌له تفاوت بالمراتب‌المتفاضلة انماالتفاوت فيها بالمادة والعوارض الماديّهٓ اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلمّ جرّ والتسلسل تعاقبى‌مجوز عندهم والهيولى المجردة محال‌والفيض غيرمنقطع‌وكذاالطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت‌الفصول بذواتها كالاختلاف‌النوعى فى‌الانواع المختلفة ومعلوم ان‌الاختلاف فى‌الانواع‌المتخالفة ليس تشكيكاً بل‌التشكيك هوالاختلاف فى النوع‌الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت واحداً وهو نفس‌النوع و فى‌اختلافه‌الافرادى بالعوارض وان كان‌النوع مافيه‌التفاوت ولكن نفسه ليس مابه‌التفاوت كما علمت .

قوله (ص۱۳٤، س۱۵) : «فی بعض الانواع والذاتیات....»

انما خصص بالبعض نظراً الی نفی التفاوت التشکیکی مطلقاً عن الاعراض النسبیة لاعتباریتها والامر الانتزاعی فی الاکملیة والانقصیّة تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفین فلا مراتب فیها بذاتها کما لا افرادلها بذاتها و انما یعقل ذلک فی الماهیات المتحصلة ولذا ذکر الجوهر والکیف والکم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عندالشیخ الاشراقی اربع و هی الثلاث المذکورة والنسبة و جریان التفاوت بالاشدّیّة فی المقدار والجوهر بناء علی مذهب الاشراقیین من ان الشدّة والضعف غیر مختصین بالکیفیات بل یسریان فی الکم والجوهر فالاصل المحفوظ فی الشدّة والضعف والزیادة والنقصان والکثرة والقِلّة اللواتی کل منها عندالمشائین مختص بکل واحد من الکیف والکم المتصل والکم المنفصل هوالکمال والنقص والمشائون تبعواالعرفیات اللسانیّة والحقایق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص۱۳۵، س۱،۲) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدیة بحسب الماهیة والمعنی ....»

المراد بالماهیّة مابه الشیء هو هو ای قلنا انه یجوز ان یکون لذات الشیء او ذاتیّه بحسب ذاته و قوامه عرض عریض بحسب کمال فی نفس ذات الشیء و توسط و نقص فیه بحیث یکون مافیه التفاوت عین مابه التفاوت لا ان یکون التفاوت فی حد الفردیّة او بالفصول ولکن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هی حقیقة الوجود لا غیر .

قوله (ص۱۳۵، س٦) : «سواء کانت ذاتیات او عوارض....»

لان من یقول لا یکون لذات الشیء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتیّة یقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطور واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعـروضات فمن فصل و جوز فی‌العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص١٣٥، س٧، ٨) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمـعانی‌الکلیّه فانها امور مبهمه لا متحصله حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص١٣٥، س٩، ١٠) : «فهو بذاته منقدم و تقدم........»

لبساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌المتقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراك .

قوله (ص١٣٥، س١١، ١٢) : «وعدمه نقص و ناقص........»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلك فـان حیثیّة الوجود حیثیّة‌الاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه فاقدة‌لکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قولـه‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته بالکما ل والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله والنقص عین‌المرتبة الناقصه لبساطه کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصـول الاخیرة البسیطة اوالاجناس العالیة البسیطه والکمال والنقص متباینان کان حقیقه الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عــدم لكنه ليس عين المرتبه- الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجودالفرقى بالنسبة الى الوجودالجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفى الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقه- لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيــقه- .

قوله (ص١٣٦، ١، ٢) : «وكذا المشائون زعموا......»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيّات كما انّ الزيــادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقِلـّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اى لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكــم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هوحكم الوجودالعام قلت الوجود فى قولنا هــذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عــريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة واين هى من المفهوم فــاذاجعلت المرآت مرئيّه- وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونــه مفهوماً لاحقيقــة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصّه- من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقاذاتياً وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شئ منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنّساً بواحد عن التسعه- و

ان صدق عليه‌العرض المطلق صدق‌اللازم على‌الملزوم فان‌العرض المطلق ليس جنساً لأنّه من‌العروض و هو الحلول والوجودالرابطي‌بالموضوع وهو بعدتماميّة ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراًمن‌الاعراض‌توجد غير داخلة تحت‌الاجناس التسعة وان اجناسها تسعه- لا مطلق‌العرض‌كالنقطة والوحـدة والحركه- والوجود ـ الخاص الامكانى و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول‌الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربمـا يصدق على شيء صدقاً عرضيًا و من ذلك فصول‌الجوهر وبالجملة فالفرق بين مشرب‌المصنف (قدّس سرّه) و بين‌مشربهم ان‌الفصول عنده(قدس‌سره) وجودات خاصّة و عنـدهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص١٣٦، س١٣) : «ففصل‌السواد سواد.....»

لان‌الجنس الذى هوالسواد لازم غير متأخر فى‌الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخرى الجنس من عوارض‌الماهيّة للفصل‌لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل على‌الآخر و مفادالحمل هوالاتحادفى‌الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذاالذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ‌الاشد والاضعف فى‌السواد مثـلاً يرجعان الى الفصول وقولهم ان‌القابل للتشكيك بالاشديّة والأضعفيّة معانى النـور والسواد و غيرهما من‌الكيفيات اذ قد علمت ان فصل‌السواد لم يخرج عن معنى‌السواد و كـذا فصل‌النور و غيره .

قوله (ص١٣٦، س١٣، ١٤) : «واما بلسان هذاالوقت....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعواالتفاوت الى‌الفصول ان اعتقدوا انّ‌الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هوالاظهر رجع‌التفاوت الى‌الماهيّة وان استشموا رائحة

ماهوالتحقيق عندالمصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصّة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايّة حقيقة كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينة بتمام ذاتها ـ البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية ـ البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هوالوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهدالثانی

قوله (ص۱۳۷، س۱) : «المشهدالثانی فی وجوده تعالی وانشائه النشأةالآخرة والاولی[۱]» .

ای فی فعله وانشائه المبدعات التّی هی فی الحقیقة من الآخرة ولیست من الدنیا «الاول تعالی تام الوجود» ای لیس له حالة منتظرة «فوق التمام» ای کل وجود و کمال وجود فیماسواه مترشح منه فلایعوزه شیء من کمال اعم من الکمال الاول والثانی او صفة خاصّة بالثانی واما کونها فی الاول تعالی عین ذاته فهومقتضی البرهان «او ارادة» خلافاً للکرامیة القائلین بحدوث الارادة بل جمیع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلین بان الداعی علی الایجاد ایصال النفع علی العباد ولیس عندهم واجب الوجود بالذات غایة الغایات کما برهن علیه الحکماء

قوله (ص۱۳۷، س۹) : «فلا یعتریه تغیر ولا تأثر و انفعال من غیره»

ولو کان ذلك الغیر حیثیّة انضمامیة من الفاعلیه الزایدة الحادثه واما الانفعال عن الغیر المنفصل فهو ایضاً یلزم لان العرضی الحادث لا یمکن ان یعلل بذاته القدیمة او تعقل زاید للفعل من الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح کما یقوله المعتزلة فی باب مرجّح الحدیث[۱] اولاتعقل لغرض زاید والالم یکن مختاراً حقیقیّاً کما فی المختار ـ الامکانی حیث انه مسخرمقهور للتصدیق بفایدة الفعل «ولوکان فی وجوده» هکذا فی کثیر من النسخ والصواب فی وجوده من داع زاید او وقت کما قال الکعبی اختص

۱ـ ای الحادث و قداختلفوا فی مرجّح الحدوث و اتم الاقول مختارالعرفا : «وللناس فی ما یعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة اوآلةلواستدعى فعلهالكلىمادة وآلةبالفرض بمعنى تقديرالعقل فلا يكون اولاً من كلوجه اى ولو من جهةالفاعليّة والحال انـه تعالى كما انه اول بالـذات اول من جميعالجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صـريح ذاته ولما كانت حقيقةفاعليّته ذاته اذ مبدءصفاتهالاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عنالغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عنالغير اذ لا علّة للداعىاوالوقت اوالمادة او الآلة سوى ذاته لأدلّة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخروهكذا فيلزم اماالتسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص۱۳۸، س۲) : «لان كل رتبة غيررتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تامّاً و فوقالتمام ولا مساوى له فضلاً عنالاكمل منه فلا محالةلو تغيّر فرضا لكان تغيّر الىالادنى منالكمالات الامكانـيّة المعلولة بـل المعلولة لمعلولـه .

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «طبعاً»

هذاالقيد لاخراجالخلع واللبس للهيولى فىالانقلابات العنصريّة قسراً فانالتغير ات فىالعالم لا يخرج من قسمين، اما بطريقالخلع واللبس كخلـع الصورة الهوائيّة عنالهيولى و لبسالصورة المائية و خلعالبياض عنالقرطاس[1] ولبسالسواد واما بطريق

۱ـ لانالخلع واللبس تكونان فىالجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستکمال کصیرورةالجماد نامیاً والنامیحیواناً والحیوان انسانـا حیث انّالمادّة حصل لها منالکمال ما حصلته قبل معشیءزایـد [1]

قوله (ص١٣٨، س٣) : «ولما سبق ان کل متحرک بل کل متغیر.....»

لکن عبر به لانالکون والفساد اللذین عندالقوم من اقسام التغیـر لاالتحرک لکونهما دفعیین عندهم وعنده (قدسسره)بنحوالتدریج والحرکة الجوهریّة[2] .

قوله (ص١٣٨، س٤) : «فهو ذوماهیة لااقل»

لان کل ذی مادّة فهو ذو ماهیّة ولاعکس فالملحق بشیء ان لم یکن فی مرتبة من مراتب وجوده بل کان فیها استعداده کان ذلکالشیء ذا مادّة حاملة لاستعداده ایضاً لانالقوةالتی فیالخارج والخلوالذیفی حاقالواقع الذی هو مرتبة منالوجود لها قابل واقعی هوالمادة وان لم یکن فیالمرتبة من الواقع التی هی شیئیة الماهیّة فقط کان ذا ماهیة فقط لانالقوة التی هیالامکان الذاتی والخلوّ الّذی فی مرتبة الماهیة منحیث هی یکفیهما القابلالتعملیالعقلی ولکن الاول تعالی لما کان صرف الوجود الّذی لا اتم منه و هو حاقالواقعوعینالاعیان و متن نفسالامر فلو کان فیه خلوّ و کان قوة واقعیة واستعـداداً عینیاًلکونه فیالموضوعالواقعی العینی و حامل الاستعداد هوالمادّة کان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمکان التّلازم بینهما فکان جسماً «تعالی عن ذلک علوّاًکبیـراً» .

١ـ لان فیالاستکمال علی طریقة صدرالمتالهین لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءاً علی طریقةالشیخواتباعه واترابه خلع و لبس والقول بالکون والفساد باطـل والشیخقائل بالخلع واللبسحتیفیالاستکمالاتالطولیة

٢ـ بناءاً علی طریقةالقوم حصول هذهالتغیرات فیالصورالطولیة والعرضیة لیس تدریجیاً بل دفعی و اعلم ان هیهنا بحث ذکرهالمصنف فیالاسفار وتعلیقاتهعلیالحکمةالاشراق

قوله (ص۱۳۸، س۶) : «فی‌الاشارة الی ان صفات‌الله تعالی.....»

ان قلت : هذاالمشهد فی افعاله تعالی‌وقد فرغ عن‌الکلام فی معرفة ذاته وصفاته وما یتعلق بهما مما هو مذکور فی‌المشهدالاول‌فایّة مناسبة لهذه‌الاشارة بهذاالمقام؟

قلت: مناسبتها من حیث انها مبادی الفعل فان‌الفعل‌الاختیاری هوالذی یکون یکون مسبوقاًبمبادی‌اربعةهی‌العلم‌والمشیة‌والارادة والقدرة سیما انه بصدد اثبات انه تام‌الفاعلیة و غنیتها عماسواه و انه دایم[1] الفیض غیر منقطع‌الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم‌الصفات بل عینیتها للذات یثبت‌هذاولا سیّما ان علمه فعلی و مشیته و ارادته نافذتان و قدرته احدیة التعلق و خصوصاًان احدی مراتب علمه‌الحقایق‌المتأصلةالتی هی ارباب‌الانواع وانها فی‌شیئیه- المعلوم‌اقوی من‌نفسها فانها بوجه‌افعال‌الله‌الابداعیة لکونها عقولاً فعالة تؤدی و تسوق الی‌الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص۱۳۸، س۱۰) : «قد خرج فیه من‌القوة الی‌الفعل....»

الاولی یجب ان یکون جمیع کمالاته‌بالفعل و یمکن ان یقرء بالبناء للمفعول من باب‌التفعیل ای یعتقد فیه تعالی ان صفاته‌من باب‌الفعل المحض لا شوب قــوة فیها فالمعنی اخرجت بحسب‌الاجتهاد العقلی من‌اعتقاد شوب‌القوة فیها الی اعتقاد الفعلیّة المحضة فیها اوالقوة بمعنی‌الشدة کما وقع‌فی کلام‌المعلم‌الاول ای‌من‌الجمع الی‌الفرق ومن‌الاجمال الی‌التفصیل و من‌الاحدیّة الی‌الواحدیة او الی‌الظهور فی‌المظاهر کما یقول: ان صفاته کل‌الصفات فعلی قرائة التفعیل ضمیر غیره فی‌قوله: «لاجهة فیه غیره» راجع الی‌الفعل و علی‌الثانی الی وجوده او انه اسم ای غیر هو لانه قدیکتب‌بدایرتین

۱ــ و کلما له مدخلیة فی فاعلیته تعالی یکون عین ذاته‌فتکون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد علی ذاتــه .

اشارة الى صفتى‌الجمال والجلال وقديكتب‌بدايرة واحـدة اشاره‌ الى اتحـادهما و عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن ان‌يكون‌اسماً فى قوله تعالى «سنريهم آياتنا[1] فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انّه‌الحق» .

قوله (ص١٣٨، س١٢) : «وقد مر ان وجوده كل‌الوجود......»

قد مرّ فى‌الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل‌الصفات فعلمه كل العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون‌بشىء‌من‌علمه الا بما[2] شاء» و مشيّته كل‌المشيات كما قال تعالى «وما تشاؤن الاّ ان يشاءالله[3]» و قدرته كل‌القدر «ان‌الله على كل شىء قدير[4]» و هكذا .

قوله (ص١٣٨، س١٣) : «وما هذا شأنه يكون كل شىء»

اى وجوداً من حيث‌الظهور واماالاشياء من حيث‌الحدود والفقدانات فاعدام و من حيث شيئيّة الماهيّة فهى دون‌الظهوركما انها دون‌الوجود .

قوله (١٣٩، س٣) : «ومن‌استصعب»

فان صورةالشمس مثلاً التى هى علمنا لا يحكى عن‌القمر والشجر والحجرفضلاً عن‌الكل فكيف يكون علم‌الله البسيط‌الواحد الذى هو عين ذاته كاشفاً عن‌ذاته كاشفاً الاقدس و عن غيره حاكياً عن كل شىء ؟

والجواب ان علمه وجوده‌البسيط المبسوط ووحـدته وحـدة حقّة حقيقيّة لا عدديه محدوده كوحده الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقى حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل‌وجود فى وجوده و كل ماهيّة تحت‌اسمائه

١ـ س ٢ ى ٩٨
٢ـ س ٤٢ ، ى ٢٦
٣ـ س ٤٢، ى ٤٨
٤ـ س ٢٥، ى ٣٨

وصفاته و آیته‌العقل البسیط الخلاق للمعقولات التفصیلیّة فانه علم واحد و صورة علمیّة واحدة بمعنی ما به‌الشیء بالفعل وعقل واحد بکل معقول لأن کل مجـرد عقل و عاقل و معقول والعقـل‌البسیط کل‌المعقولات و هو وجود ولا ماهیّة له الاّ ان مفاهیم کل‌المعلومات لوازم غیر متأخّرة فی‌الوجود عنه[۲] .

قوله (ص۱۳۹، س۱۰) : «العلم هنـاك فی شیئـیة المعلوم اقوی من‌المعلوم فی شیئیة نفسه»

بل‌العلم هاهنا ایضاً اقوی لان‌الاشیاء بـانفسها تحصل فی الـذّهن فماهیّاتها محفوظة فی‌الموطنین فالعلم بالشمس شمس اخری وبالقمر قمر و بـالحجَر حجر و وجودها فی‌الذّهن وجود نوری بسیط وان کان وجودهاالخیالی و وجودها العقلی بعلاوة هذا مجرد محیط‌بکل افراده‌بخلاف‌وجودها فی عالم‌الطبیعَة فانه‌ظلمانی میت مجهول داثر زایل فاذا کان هذا هـکذا فماظنك بالعلم هناك فانـه‌النحوالاعلی من‌ـ المعلوم و شیئیّة الشیء بتمامه والوجودهناك انور و ابسط و اشد تجرداً بمـا لا یقاس و لهذا یطلق نفس‌الامر علی ظهورهاالعـلمی الاولی فانه ماهی علیـه حقّاً و حقیـقـَة[۳] .

۱ـ لان ترکب‌الوجود مع‌الماهیة ترکیب عینی اتحادی والتاخر والعروض انما یکونان فی‌الذهن والتعـمل العقلی

۲ـ لان‌الوجودالذی علم بالاشیاء الخارجیة و علة لتحققها اقوی من‌المعلول المفاض والمعلول‌الموجود فی العلة بوجود جمعی کان اتم و اقوی وانفذ من‌الوجودالفرقی‌الخاص للمعلول واما نفس‌المفهوم الحاصـل للعلة او نفس‌المفهوم‌الذی یحصل فی‌الذهن من‌الاشیاءوجود تبعی ولیس وجودالمعلول فی‌العلة من هذاالقبیل

۳ـ واهل‌الحق ذهبوا الی آن حقیقة کل شیء عبارة عن تعینه فی علم‌الحق و مرتبةالواحدیة لاالاحدیةـ الذاتیة التی تفنی فیه جمیع‌التعینات و کافةالانیات .

قوله (ص۱۳۹، س۱۱، ۲۲) : «فوق‌الشیء و یزید»
والاظهر هوالشیء بدل فوق‌الشیء .

قوله : «قال‌الله تعالی : وما امرنا الا [۲] واحدة»
ای ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا کلمة واحدة «فان‌الواحد لا یصدر[۳] عنه الا[۴] الواحد» او ما عالم امرنا الا کلمةواحدة علی ما هو مذهب‌المصنف (قدس سره) ان جمیع‌العقول کشیء واحد ذی مراتب و عالم‌الامر کلام‌الله و مثله النفس الناطقة الکاملة واحدة ذات مراتب متفاضله من‌اللطایف السبع او ما امرنا الذی هوالوجودالمنبسط الذی لا تکثر فیه الا بتکثرالماهیات الا واحدة و هو کلمة کن التی بهاالماهیات یکون و انما کلامه سبحانه فعله کما فی خطبة نهج‌البلاغة .

قوله (ص۱۳۹، س۱۵) : «لو صدر عن کل عقل عقل»
ای لو صدر عن‌الواحد المحض واحد محض لما وصلت‌النوبة الی‌الجسم لکونه مرکباً و کثیرا من حیث‌الترکب من‌الهیولی والصورة و ترکب‌الجسمیة من‌الاجزاءالغیر المتناهیة ولو صدر عنه‌الکثیر بالذات‌الخارجی لکان فی ذات‌الحق کثرة بالذات فلا بد ان یکون وحدة فیئیة انزل من وحدته‌ذاته[۱] بان‌یکون واحداًبالذات کثیرابالعرض لان‌الماهیة والامکان و نحوهما مجعولة بالعرض .

۱ـ س ٤ ، ی ٥ و ٦

۲ـ والمراد بالامر هنا لیس‌الامرالتشریعی لان‌الامرالتشریعی کنهیه متعدد کالامر بالصلوة والصوم والحج وسایرالعبادات فالامر هوالامر التکوینی و ما هو من‌صقعه‌تعالی واحد بالوحدةالاطلاقیة و هوالوجود المنبسط علی‌الماهیات .

۱ـ ای الوحدة الظلیة التی تحکی عن ذاته و هو کالظل‌تابع للذات .

قوله (ص١٤٠، س١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثـة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمـة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقّل ذاته النوريّة اى وجود العقل و تعقل ذاته الظّلمانية اى ماهيّة الامكانية فبجهـة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود اوالظّل اوتعقّل ذاته النوريّة صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهـة الامكان اوالظّلمـه اوتعقل ذاته الظلمانيّة صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخس بالأخس كمن تصور فى نفسه كمالاً وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشـة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض° و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة :

« الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر» .

قوله (ص١٤٠، س١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولـة و نحوه هاهنا اشارة" الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقّلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقوليّة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ :ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العاميـة من ان اسناد هذه

٥ـ بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ لیس مرادهم انالامکان اوالماهیةنفسهما مصدر بلوجودالعقل مکتسباً کسوة الامکان اوکسوةالماهیّة الامکانیّة مصدرلجسم الفلك کماانوجوده مضافاًالیالواجب بالذات مصدر للعقل الثّانی و قد اشار(قدس سره) الیه بقوله : صدر منه والکل منسوبالیهتعالی بالذات اشارة الی دفع بعض الاوهام العامایة من ان اسناد هذه الاشیاء الیالعقل تفویض و مناف لعموم قدرةالله تعالی و بیانالدفع انالاسناد الی العقل مثلاً لاینافیالاسناد الیالله لانالعقل یدالله و کلمةالله علی ان اسنادالعقل الی الله اسنادالکل الیالله لانالعقل کل مادونه منالوجودات والفعلیات و بهذا یدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لایصدر عنه الاّالواحد ایضاً و ایضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسطالصادر عنالوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقیقیّة فلا یشذ عن ساحة حضورصدورهوجود والماهیاتالاعتباریة صادرة ثانیاً و بالعرض و هذا فیالنظام الجملی واما فیالنظام التفصیلی فبالترتیب الّذی ذکروه شکرالله سعیهم و لعله (قدس‌سره)لهذهالاشارة و للاشارة السابقة الی دفع الاعتراضالفخرالرازی وانالکثرةفیالعقلولحوقالماهیةبهبالعرضعبربالمنهجالعرشی

قوله (ص۱۴۰، س۱۷) : «قالالله تعالی : *واوحی فی کل سماء امرها*»

ای نفسها العقلیة التی هی من عالم الامر والموحی الیه هوالسماء الطّبیعی والوحی لغةالسرعة .

قوله (ص۱۴۱، س۲) : «*الی غایات عقلیة.....*»

ایالعقول العرضیّة منالطبقة المتکافئة و هی اربابالانواع فانالموجودات الطبیعة یتحرك جوهراً حتی یشتدوتتکامل فیلحق و تتحول صورتها الطبیعة بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق وارادات تهافت لأنها تكون حينئذ اراديّة .

قلت المراد بالطبيعيّة هوالجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هوالطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعيّة .

قوله (ص١٤١، س٦،٧) : «فيكون الجواهر المفارقة......»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثة المنقطعة فى كل نوع نوع و اماالدائمة فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص١٤١، س٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون .

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين ما به الشىء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص١٤١، س١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّة كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكة الصافات صفّاً والسابقات

سبقاً لا تحصی فانالانوارالاسفهبديّة الكاملة بعد مفارقة النواسيت يلحق بالقوا. ويزداد عددالقديسين الى غيـرالنهايـة كماقالالشيخالاشراقی (قدس سره) .

قوله (ص١٤٢، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذهالمحسوسات.....»

و كانالوجوب الذاتی والدوامالزمانی عند هؤلاء و عندالقائلين السابقين من الطباعيّة والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب اشتباهالعام والخاص او من باب سوءالتأليف والاستنتاج عن موجبتين فیالشكل ـ الثانی هكذاالفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والآله هوالدائمفالفلك هو مثلاً الآله و من تفوه من هؤلاء بانالمادة هیالمبدء فهو اقرب الیالتأويل بان يراد بالمبدء المبدء القابلی و هو اولالسلسلة الصعوديّة .

قوله (ص١٤٢، س١١) : «وهمالحرنانيون»

وهم منسوبون الى «حرّنان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و همـ التخميسيون القائلون بقـدماء خمسة و مرادهم بالخلأ هوالمكان كماانالمجوس ثنويّون والنصارى تثليثيّون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم بـاقنومالوجود و اقنومالعلم و اقنومالحيوة و كلامهم اقربالیالتأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار المفهوم العنوانی لاالحيثياتالمختلفة للوجود والعلم والحيوة كانـوا موحّدين و هؤلاءالفرقالثلاثمشركون «ءارباب متفرقون خير امالله‌الواحدالقهار» والضّمير فی انها خمسة الیالآلهة المستفادة منالمقاملا الى الاله لمكان الهيولی و غيرها ولا الیالمادة مثلالسوابق لهذا ايضاً .

قوله (ص١٤٢، س١٤) : «وهؤلاء اقربالكفرة الیالمعقول»

ای كل هؤلاء الفرقالمعدود يعدون انفسهم من اربابالمعقول حاشاهـم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص۱٤۳، س۱) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هوالقول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هوالمخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفة بنورالوجود الّذى هو خير محض و اية مصلحة فى العدم الّذى هو شرّ محض .

قوله (ص۱٤۳، س۱۳) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهّم ان الصواب ان يقال ماتوهّمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لاالصورالمتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيّل فى الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهيّة بالحق بالمعنى الّذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذااستعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصويرالخيال نور السماوات والارض بصورة نورالشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص۱٤۳، س۱٤) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنورالله واعرفوا الّله بالّله .

قوله (۱٤٤، س۳) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غيرالله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكامل المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرةالله التى فطرالناس عليها .

قوله (ص١٤٤، س٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال على عليه‌السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به» والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :

«جمالك فى كل الحقايق ساير　　　وليس له الا جلالك ساتر»

وايضاً جميعهم مسلمون لأنهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كماقيل:

اگر مؤمن بدانستى كه بت چيست　　　يقين كردى كه دين دربت‌پرستى است

قوله (ص١٤٤، س١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الامر الماهيّة فى الكل والمادة فى البعض والامر الوجودى الّذى هو كلمة كن اذ تعلق بماهيّة قبلته والصورة التى اذا تعلقت بمادّة انقادت لها فاذا قال الحق لماهيّة الالف اقبلى الوجود الاستقامى قبلت و لماهيّة الدال اقبلى الوجود الاعوجاجى قبلت و لمادّة الورد اقبلى الوجود اللطيف العطرى قبلت و لمادّة الشوك اقبلى الوجود الشوكى قبلت و هكذا فى الماهيات والمواد الآخر ففى الكل لاسبيل الا الطاعة لاتستطيع تمرداً ولا خلافاً لانّه امره الّذى بلاواسطة بخلاف الامر التشريعى لانه امره الذى بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة امرها لقواها الّذى بلاواسطة من جارحة او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها الّذى بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص۱٤۵، س۳) : «اعلم انالاول تعـالی اشد سار و مسرور و مبهـج و مبتـهج بذاتـه »

اعلم انمحبّة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعـبر بعبـارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيفالشرعی ان منع كونها او كونالمشتقات منها اسماءالله تعالی لم يمنعالاسناد والتـوصيف كما انه منع من اسميّةالخاتم والطابع مثلاً لاالاسناد والتوصيف كقولـه ختمالله علی قلوبهم وطبع علی قلوبهم وبين اهلالشرعخلاف فی اطلاق لفـظالعشق عليه والحق جوازه لقوله تعالی فیالحديث القـدسی«من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلی ديته و من علیّ ديته فانا ديته»فهذاالحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدرواه جمٌ غفير منالمعتـبرين منالعامّة والخاصّة حتی كثير من اهلالحديث كصاحبالمجلی ابن جمهور[1] والمحقّقالبهائی[2] والعلامة محسنالفيض[3] (قدس سره) وغيرهؤلاء والسرّ فی عدم تداول العشق علی لسانالشرع كتداوله علی السنةالطريقة انالنبیمنحيث انه نبیمؤدبالناس بالآداب الشرعية ومنظم عالمالكثرة والعشقمخربلها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبی من مقامالوحدة الا منحيث هو ولی كقوله «لی معالله وقت لا يسعنی فيه ملك مقرب ولا نبی مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغی لـه .

۱ــ صاحبالمجلی فیالمجلی الطبعةالحجرية ۱۳۱٦ ﻫ ق ص۳۸

۲ــ الكشكول لشيخناالبهائی قده ج۲ ط۱۳۸۱ ﻫ ق ص ۲۵۰ .

۳ــ و به قالالعلامةالكاشانی فی كتبه كالوافی والعلمالیقين والحقايق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امااناجل مدرك فلان العقل الانسانى اعلى مدارك الانسانى والله تعالى مبدء العقل الكلى الّذى فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمية واحد من الثلاثة يكفى فى اتمية الابتهاج والعشق فكيف وقداجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الآخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهله: بل لا بد لها من الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير-المتناهية و كيفية وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل-الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى وقت

وقت شیئاً فشیئاً و ذلك قوله : «کل یوم‌هو فی شأن[۱]» ففی کل حین ابتداء واعادة وایجاد و ایصال و وصول لکل منها الی‌الغایة بحیث لا یبقی منــه اثر و خبر و اما ـ الوصول الی‌الغایة بنحوالانسان حیث انّه یترك‌البدن واستعمال آلاته عند کماله و تحول‌النفس الی عالم‌المعنی فهو غیر متأت لها .

ثه فلك‌راست مسلم نه ملَـکــرا حاصل آنچه در سرّ سویدای بنی‌آدم‌ازاوست

فکما انه لا یمکن للملائکة المقربین‌العروج الیونسی[۱] ولا یتیسّر لهم مظهریة الاسماءالتشبیهیة کذلك لا یتأتی‌الفلك الغایة التی للانسان‌الکامل مع انّه یلزم انقطاع الفیض لان‌الفــلك بحرکته رابط الحوادث‌الکونیّة‌الی‌القدیم ولولاه لماتکون‌متکون واماالوصول الی‌الغایة بان یصیر نفسه مفارقه عن بدنه ولا ینقطع الفیض بان یتصل نفسه بعالم‌العقل و یترقی نفوس کامله من‌عالم‌العناصر وترفض‌البدن وتتّصل‌بالافلاك وتحرکها ثم تترقی هذه و تتصل بعالم‌العقل ثم یصل بدلها من هذاالعالم و هکذا فهو تناسخ باطل[۱] .

واعلم ان قیام القیامة والطامة الکبری و بعبارة اخری وصول کلیه العالم الی الغایات حتی تبلغ الی غایة‌الغایات طولی‌لا عرضی فان جمیع‌الصور فی‌الحرکة حتی تصیر مشتدّة واشتدادها ان تستغنی عن‌المــحال و تتحول الی عالم المثــال و تصیر کنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تکون‌متعلقة بل عین‌التعلق بالمعانی و جمیع ـ

۱ـ قــرب حق از قید هستی رستن‌است نــی بــبالا و بــه پائین رفــتن‌است

۲ـ واعلم ان معراج یونس ع کان فی‌الماء و معراج‌النبی فی‌السماء .

۳ـ واعلم ان غایة وجودالانسان و نهایة استکمالاته فنائه فی‌الاحدیة الذاتیة بحیث لم یبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هوالاحدیة الذاتیة و بوجوده تحصل‌القیامةالکبری و بفنائه و صقعه یتحقق‌الطامةالعظمی

النفوس فی‌الحرکة حتی تصیر مشتدّة واشتدادها ان تستغنی عن استعمال القـوی والمواد و تصیر عقولاً[۲] فالنفوس الناطقـةالقدسیّة تصیر عقلاً فعالا و روحاً قدسیّاً والنفوس‌الحیوانیة تصیر عقولاً متکافئـة فی‌الطبقـةالعرضیّة فتستهـلك فیها و هی محشورة الی‌الله[۳] واماالنفوس‌الفلکیة فعلمت کیفیّة وصولها الی‌الغایات و یوم‌القیامة یوم نسبته الی کل‌الاوقات بل الی‌الدهـرالّذی هو وعاء المجردات کنسبـة الیوم‌ـ الزمانی الی ساعاته و دقایقه فی الشاملیّة والمشمولیة بل نسبـة الاوعیة الی هذاـ الوعاء نسبة ذوات‌الاوعیة الی‌الحق‌المحیط‌تعالی شأنه و جعل وعاءالوصول الی‌الغایة من‌الاوعیـة الزمانیة للموجودات التی فی‌السلسلة العرضیة الزمانیـة من‌الاوهام‌ـ العامیـة فطلب‌الغایة الاخیرة متوجهاً الی غابرالازمان کطلب مبـدء المبادی ملتفتاً لفت مواضی‌الاخیان فکما ان‌الحق‌المنزّه جلّت عظمته فی مرتبـة احدیته و واحدیته لتمامیّته و احاطته و تجرده عن‌الماهیة فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادّة لا یسعه‌ـ الزمان کذلك فی مرتبـة قهاریّته و ظهوره‌بوحدته فی آخریته[۴] .

ان قلت : کیف دثور کل‌العالم و خراب جمیع‌الدنیا القائل به‌الحکماءوالانبیاء.

قلت: الوصول الی‌الغایات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناءالمتحول منه فی‌المتحول الیه والا لم یبلغ‌الغایـة الاتری انه‌عندصیرورةالنامی حیواناًوالحیوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم یبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

۲ـ ولکن عقولا لاحقة

۳ـ لا یبعد ان یکون محل حشرالنفـوس الحیوانیةالمجردة بالتجردالبرزخی هوالعالم‌المثال لکل فـرد مادی و ان حشرت احیانا مع‌العقول‌المتکافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخی .

۴ـ لان‌الملاك فی‌المبدء والعود والاجمال والتفصیل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة الا و فى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقرء وارقاً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئية الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لاينافى ان يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمنة غير متناهية لان وعاء كل شىء بحسبه، ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادى لا بد ان تحافظ

البرهانین فتکون ذا العینین فتجمع بین الحدوث و دوام الفیض و قدم الجود من قدیم الاحسان والاّ «حفظت شیئاً و غابت عنك اشیاء» و ذلك یستتم بالقول بالحدوث ـ الدهری الذی حققه السید الداماد (قدس سره) و نحن قررناه فی مواضع[1] اخری او بالقول بالحدوث الزمانی بمعنی التجدد وسیلان الطبایع کما حققه المصنف (قدس سره) کذلك یجب علیك ان تجمع بین الوضعین و هو الحسنة بین السیئتین بل الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثور الدنیا باجمعه وبلوغ العالم الی الغایة القصوی بکلیّة «بکلیته. خ،ل» توقن ایضاً بعدم انبتات وجوده و نفاد کلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و لیعذرنی اخوانی فی مشیی علی خلاف هذه التعلیقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص۱٤۷، س۱،۲) : «نفوس المترددین.....»

ای الذین لم یتمکنوا فی مقام التمکین ولم یتخلّصوا من التلوین فقد یتعلّقون بالملاء الاعلی و قد یسقطون فی مهوی الدنیا ولم یذکر اصحاب الیمین من السعداء و هم من عشّاقه فی المظاهر الجزئیة کاصحاب الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه فی المظاهر ـ الجزئیّة الداثرة الفانیة و اولئك یطلبونه فی المظاهر الجزئیّهٔ الدائمهٔ الباقیهٔ اذا درجهم فی النفوس المترددین لعدم تخصیص الجهة العالیة بالجههٔ الکلیهٔ حتی یشمل الجزئیّهٔ و حینئذ العلو باعتبار جنبة البقاء.

۱ـ حدوث دهری معنای محصلی ندارد و حدوث عالم وجودرا اثبات نمی‌کند چون وجود سرمدی حق که علت دهر «عقول» است قدیم است ناچار معلول آنهم قدیم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام معلول دهر ولقائل ان یقول: اذا کانت العلة قدیمة والعدم المعتبر فی العلة «ای عدم المعلول» قدیم پس عالم دهر قدیم زمانی است و همچنین معلول آن اللهم الا ان یقال بالحرکة الجوهریة فی الاجسام کماقرره المصنف والماتن

قوله (ص١٤٧، س١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصيّة من المثل المعلقة فانها من شئون النفس الكليّة منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك المنطبعة و نفسية كل نفس بالصور الخياليّة اذ فى مرتبة ادراك الكليّات العقلية بل كل واحد من الكليات العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرِك والمدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س١١) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع كما قرر ، والوضع لايتصور بالنسبة الى الهيولى اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعيّة اذالوضع فى المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما فى الحقيقة شرط لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق والصورة الجسمية متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة اوالمتناقصة والحركة لا بد فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكونات و تفاسدات آنية فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب [1]

١ـ واعلم انه بناءاً على اتحاد المادة والصورة وجودا فالامر فى حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث الصور على نحو التدريج والحركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص١٤٨، س٦) : «فى لمية دخول الشر فى القضاء الالهى» .

اى سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنّه و وقاية فى باب انتساب الشرّ الى الوجود كما ان الماهيّة جنة و وقاية له فى باب انتساب النقص اليه كالنقصية الامكانيّة التى يترائى فى العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى فهى انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كماادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولاً بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخيرات غالبة مجعول لا بما هوذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص٤٨، س٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الأضواء والانوار العرضيّة فيسمونها الهيئآت الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوريّة بالانوار العرضيّة والاسفهبدية الفلكية والانوار القاهرة الاعلين والادنين ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقيّة بل الوجود بشراشره نور والوجوب الذاتي نور على نور .

قوله (۱۴۸، س۱۲) : «ظهرت فیها اولا الاجرام الشفافة»

ای الصورالنوعیّة الفلکیة بل ظهرت فیها الصورة الجسمیة الواحدة بالطبع فی الافلاك والعناصر والمراد بالاولیّة فیالأجرام الشفافة التقدم بالطبع لکونها علل العنصریات و احیازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبدیّة وقواها واشار الی کثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هی فی اصلها من عالم النور .

قوله (۱۴۸، س۵۱): «وبما هی فی اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان کان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الی الفعلیة ظلمه الا انها بالنسبه الی العدم المطلق نور کما ان الظل لیس بنور بالنسبه الی النیر و شعاعه الا انه نور بالنسبة الی الظلمة و فی ذاته ایضاً وکذا القوّة والاستعداد فی انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و کلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغیر وکل ظاهر بالذات ومظهر للغیر نور فالوجود نور و اعلی مراتبه الوجود الذی هو فعلیّة محضة لا قوة تعتریه و ادناها الوجود الذی هو قوّة بحته لا فعلیّة فیه الا فعلیة القوة و لهذا فالهیولی نوع بسیط جنسه مضمن فی فصله و فصله مضمن فی جنسه و هذا معنی نوریته .

قوله (ص۱۴۹، س۱۸) : «وقد مر ان الجسم من حیث هو جسم......»

بالمعنی الذی هو جنس لا قوام له بدون الطبیعة فانه لا بدّ وان یصیر نوعاً من الانواع المتکافئة محتاج الی الصورة النوعیة و هی الطبیعه الساریة فی کل الاجسام ولیس المراد من الحیثیّه الجسمیه فقط ای بالمعنی الذی هو به مادة و نوع من-

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبةغيرمحتاجه الى الصور النوعيه المتكافئه: لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطا فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعيه انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسميّة و فى الهيولى بها و لهذا بعد تماميّة الهيولى فى التحقق بالصورة الجسميه فهى محتاجة بعد الى الصور النوعيّة ولكن فى التنوع اى فى صيرورتها نوعا نوعا فى تحصلاتها الثالثيه كالجسميّة او الهيولى المجسمة فى التحصلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه فى السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاثه منفكّة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء دائماً وان يكون الشىء نفس الشىء ثمّ ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثاليّة لكل شىء وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراق الثّامن انه هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص١٥٠، س٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعه النفس كما مر .

قوله : «ثمّ ما يلحق الجسم......» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعيّه من الاينيه والكميّه والكيفية وثالثها مايحصل من الحركات فى الغايات من التحيّزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل اذاالمعنى بالفعل هو التشأن .

قوله (ص۱۵۰،س۱۰) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعدالمكانيوالتمادى السيــلانى الزمانى والوغول الهيولانى لانوجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هوالكثرة فما هو شأنهالكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص۱۵۰، س۱٤) : «فلوكانالعالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذهالعبارة و سابقتها ناصة علىالحركةالجوهريه والمراد منبيدها وهلاكتها لولاالنفس انالاجرام باعتبار تفرقها المكانيةوالزمانيةوغيبوبتهاالمكانيه والزمانيه فى كل جزء منالآخر متشابكه بالاعداموالبطلان و ما يترائى فيها من ثبات مافانما هو من اشراقالنفوس و فىالنفوس بماهىنفوس من اشراقالعقول و اربابالانواع و ربالارباب فاذا نزعت هذه الاشراقاتعنها وردت الودايع الى اهلها ولاحظــتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظــك و علمك من الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السياله اللواتى هى نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلماتبعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لمتكن تراه له ثبات و وحدة و نــورية لانالعلممطلقاً وجود نورى و هذه اشياء وجودها العلمى اشرف من وجودها المعلومى كماانالوجودالواجبى والمــفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف منوجودهالعلمى الذى للعلماء منالمخلوقين.

قوله (ص۱۵۰، س۱۸) : «بانها تنمو وتنبتالكلاء.....»

اى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسندالفعل الىالفاعل قد يسند الىالقابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كونالنبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .

قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابليّة المحصوصة والاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضيّة والصّور الطبيعية مستمدّة فى الوحدة والاتّصال والبقاء ونحوها من الصّورة المثاليّة كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة و هذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانيّة هو الهيولى لكن مابه الاستعداد لهذه المستعد له فى اطوار الخلقة صور النطفه والعلقه والمضغة والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها يضاً ذوات نفوس و اثبات شىء لشىء لا يستلزم النفى عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد فى الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و نسبه الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذلّ والفقر فى السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما فى قاعدة الاشراق

١- فى النسخ الاثولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢- فى النسخ التى رايناها : وانما تكون هذه.....

فالاراضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه- وارض عقليّة جبروتيه- و كلها حيّه- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعةهى اللاهوتيه- هى الصورة العلميّة السابقه- على الكل و هكذا لكل شىء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتـها محفوظة فى كلتا النشأتين والوجود حقيقه- واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص١٥٢، س٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميزفى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركةفى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص١٥٢، س٨،٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهـات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوهاالتى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كمافى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّ الاولية فى العقل الاول ذاتى والثانوية فى الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه- قوله كأنّها شىء واحـد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقـول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما انالهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصددهالانالمراتب تميزات لا تشخصات حتىتصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقلالمستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتبالعقول فنون وشئون ذاتية لشخصواحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدسسره) و بين ماقاله المشائون منالاختلاف النوعى بينها فضلاً عنالشخصى ان نظرهم فىالاختلافالنوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفىالاختلاف الشخصى الىالمراتبالمتمايزة و نظره (قدسسره) الىوجودهاالحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كانالمادةبمعنىالمتعلق كمافىالنفوس وانالماهيات اعتبارية والوجود مابهالامتياز فيه عين مابهالاشتراك سيّماالوجود المفارق المحض والى انها من صقعالربوبية و انها موجودةبوجودالواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص۱۵۲، س۱۲) : «وذلك قوله تعالى وماامرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فىالآية المباركة عالمالامر اى عالمالعقول سواء كانت فى البدايات او فىالنهايات .

متحد جانهاى شيران خداست

واطلقالامر عليها لانها نفس كلمةالله ولم تخرج من «كلمة كن» لانالمؤتمر هناك مستهلكة فانية و احكامالوجوب مفنية و لو حملالامر علىالوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فىالاودية بقدرها كانشاهداً ايضاً لماعلمت مناستهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امرالله و مشيّةالله سيّما على قولالشيخ الاشراقى والمصنف (قدسسره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص١٥٣، س٢) : «فتحدس من هذا......»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشىء ليس فاقداً له و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعية ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضيا . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقةظليّه للوحدة الحقه الحقيقيه .

قوله : «ان يكون واحداً» اى فى ان يكون العقل واحداً.... حذف حرف الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهاميه يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقليّة و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكليّه النباتيه والحيوانيه و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة جمعيّة ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداً فاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد وحدة جمعيّة وانه شيء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبدليه و اما الكلمه التى فى الهيولى اى الكلمه التكوينيه من القوى الحيوانية والنامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عدديّة فانّها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذوات .

قوله (ص١٥٤، س٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طبايعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السنتها و لغاتها ففى العقل جميع هذه بنحو الرتق واللف و يمكن بيان النكتة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحة

قوله (ص١٥٤، س١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأنى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص١٥٤، س١٥) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لمافوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص١٥٥، س١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيّال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالى و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعة في‌الصياح و نحو ذلك و الى‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كلام المولوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام   واين معانى بر قرار و بر دوام

والاكثر فى كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع على اسماءالله تعالى .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «وإياها يتلقى‌العقل»

اى ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفى‌مبحث‌الوجود الذهنى ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التى فى عالم‌الابداع ولكن عن بُعـد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلواالعلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والرسوم والتصديقية من البراهين والادلّة تؤم نحو هذه و تناولهافالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل‌متفاوتة فهذه كانوار تنير ذوات‌الافراد الطبيعيّة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شىء اذالجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذالمبادى‌الكلية انما تقام على‌الكلى لا على‌الجزئى وعلى الامرالدائم لاعلى‌الامر الداثر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى‌واحداً» الى‌قوله: «فهو اذن‌المعنى‌المعقول

المفارق......»

قووله (ص۱۵۵، س۱٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما» و يمكن ان يقـال مـناط الحمل جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحو اتم و ابسط و حكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقه- فهذا مثل ان يقال الشمس هى الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهه- الاتحاد على ما قال هى الكلى الطبيعى و على ما قلنا هى الكلى العقلى ويرجـع الى ما يقول فى بيان الكلية قولـه مراده من المثل هو الصور العلمية القائمه- بذاته تعاله والصورة ماهية الشىء والتى هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية التى هى للاشياء ما هى عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انساناً آخـر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص۱۵۶، س۹) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعيه- »

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين الاناسىّ انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الداثـر الزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راو ان الماهيّة المطلقة موجودة تفوّهو : «بان الماهية المجردة موجودة» اى المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها فى مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعى حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين البقاء النوعى والبقاء العددى فرأو ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعى باعتبار وجهه الى الله حكمه حكم الحركة التوسطية والآن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكم الحركة القطعيّة والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نورى الهى و معلوم ان الحركة التوسطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فكذا مافى حكمها [1] فتأويله [و تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى المقامات الثلاث .

قوله (ص١٥٨) ، س٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر، لأنّهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذا النظر فى قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحق الداماد . والظاهر فتأويله و تأويل السيد الداماد .. عبارة التعليقة لا تلائم القواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفى نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتّحدت النشآت وانما قال وان يوجدهناك علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودهاالرابطى لعقولنا .

قوله (ص١٥٨، س١٥) : «وانما توجد فى العقل»

اى الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقة فى مباحث الماهيّة فهى لا توجد فى العقل ايضاً لانها مجردة عن الوجود العقلى ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة امهى امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلام اشيخ المتأله [1] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيىء والمشهور عندالمعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحادماهية الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف اذالموادّ الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون جميع افرادالماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلوكان من نوعين لم يجرالقاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدورالاشرف قبل الاخسّ لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذاالشرط عنهم فى اواخر الاهيات من الاسفار [2] .

١ــ والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحادالنوعى لا سيما على طريقة الشيخ المتاله القائل باصالة الماهية .

٢ــ الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان : احدهما استعمالها فى متحدالماهية للشريف والخسيس دون غيره والثانى استعمالها فى مافوق الكون والابداعيات لا الماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوته- بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهريّه- و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فرده وتكثر الفردى انما هو من ناحية المادة اوالجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما نحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر فى العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص۱۵۹، س۸، ۹) : «واما خامساً فلنهور تعدد هذهالاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل السيدالمحقق الداماد (قدس‌سره): بان كلاً من الانواع الطبيعيةمأخوذة هكذا ای‌متدلية بالمبادی‌العاليه‌ و متعلقه‌ معها بمبدء المبادی جل سلطانه انما هی مقام ظهور تلك‌المثل‌النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه‌الجامع لما فی‌القاعدة بنحو ابسط واعلى و مرتبةالوحـدة فی‌الكثرة لها لا مرتبةالكثرة فی‌الوحدة لها . فكلما افاده‌السيد (قدس‌سره) من: «انّ‌الموجودات‌ـ العينية بما هی[1] واقعة فی وعاء الدهر لها البقاءالدهر لاالزمانی والوحدةالحقيقيه‌ و انهاالمسلوب عنها احكام‌المادة» و امثال‌ذلك مقبولة لان‌السنخية معتبرة بين‌المبدء والاثر فاثرالكلی كلی و اثرالواحد وحدةجمعيّة واحدوحدة تناسبه‌فالافراد مأخوذة بشراشراها مجتمعـَة فی وعاءالدهر لا متعاقبة كما فی‌سلسلةالزمان ظلال‌المثال‌النوری و رقيقـَه‌ الحقيقه‌ بل رقيقه‌ الحقيقه‌ والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل‌ـ المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فی كثرة وتجليه فی‌رقايقه‌فله مقام تنزه و مرتبـَة جمع اوجمع جمع و مقام كثرة فی وحدة والمثل فی ذلك‌المقام‌الشامخ مجردة بلا تجريد مجرّد و معـراة بلاتعريـَة معرّ لا انها منسحب عليها حكم‌المجرد ومسلوب عنهاحكم‌المادةثم‌الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن‌وعائها اوانی الدهر بخلاف ذوات تلك‌ـ المثل‌النورية فان اوعية وجودها اعالی‌الدهر واما ما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) هنا فی‌الدفع من‌ظهورالتعدد وكذا فی‌الاسفار[2] فالسيد (قدس‌سره) ينادی بانها بمـا هی

۱ـ قبسات ط ع ۱۳۱۳ هـ ق ص۲۲۱ .

۲ـ جلد اول ط ح ۱۲۸۲ هـ ق ص

مضافة الیالمبدء الواحد واحدة و منالمأثورات عنالحکماء : انالازمنة والزمانیات بالنسبة الیالمبادی العالیه‌ کالآن کما انالامکنه‌ والمکانیات بالنسبة الیها کالنقطه‌ والتمثیل بالآن السیال والزمان والحرکةالتوسطیة والقطعیه‌ قد مضی فتذکر [١] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغیرها و تقومها هیالطبیعة»

کما انها مبدءالحرکة الأینیه‌ و غیرهاکذلك مبدء حرکةالهیولی فیالاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هیالهیولیلقوله: بقیالامکان الی غیرالنهایة .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحرکة والزمان»

الی قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله علیالحرکة الجوهریة فیما سبق من انهلم لا یجوز ان یقال : التجدد ذاتی للحرکة العرضیة والذاتی لا یعلل فلا یثبت تجددالطبیعة . فیجب اولاً کما ذکرنا سابقاً : انه لماکان ما بالعرض منتهیاً الی ما بالذاتانتهت الذاتیة فیالتجدد الی الطبیعة الجوهریه‌ اذالاعراض فی ذواتها وتجددهاتابعة محضة .

و ثانیاً : انالتجدد امر نسبی و تجددالشیء بما هو تجددالشیء لیس بشیء حتی یقال انه متجدد فضلاً عن ان یقال: انهمتجدد بالذات، انما هو تجدد فقط کما ان حدوثالحادث لیس بحادث انماهو حدوثفقط فالمتجدد بالذات هوالطبیعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لکل طبیعة من محرك......»

فکما انه یقال لکل متحرك فلکی لا بد من محرك عقلی کذلك لکل متحرك هو

١ــ وقد قرر فی مقره: انالموجودات المادیة لیست منجنسالمضاف حتی تکون بالنسبة الی شیء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الی امر آخر مادی صرفوالمادی مادی ابداً والمجرد مجرد ازلا والشیء لا یخرج عما هو علیه وان ربنا جعل لکل شیء قدرا .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغني عن الهيولي و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نوري الهي و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [1] .

قوله (١٦٠، س١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اي كما ان الصور النوعية التي يقول بها المشائية صورها المقارنة كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لأنها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولي جنسية» اي ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هي قابل شخصي ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الخق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقايق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .

فی‌الفصل والوصل و فی‌الانقلاب الم تسمع‌قولهم: ان‌الواحد بالعدد الّذی‌هوالمفارق مع واحد بالعموم‌الذی هو صورة «مّا»علّة الواحد بالعدد الّذی هوالهیولی ولا بأس بکون‌الواحد بالعموم علّة لواحد بالعدد لانه شریك‌العلّة والعلة الفاعلیّة الحقیقیة هی‌المفارق و هو واحد بالعدد ۱

قوله (ص۱٦۰، س۱٦) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من‌جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموّج متلاطم فهذه‌النورالّذی فی‌القاعدة متموج او کالشمس الثابتة فی‌السماء المتصل شعاعه بذلك‌الماء و یتحرك‌الشعاع ، و یتغیر عکسهابحیث لایبقی من‌شکلها رسم‌فهذه‌الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی‌القاعدة والمثال‌النوری الالهی کنقطة الرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او کالشمس‌الثّابتة فی‌السماء .

قوله (ص۱٦۰، س۲۰): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهماالانسان‌المحسوس بالذات والآخر المثالی .

قوله : «او فی‌الخارج» ان قلت : لا یلزم‌المثل من مجرد الوجود فی‌الخارج اذ لعل ذلك بقیامه بالعقل‌الفعال شهود والنفس ایاه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان انتقاش المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال‌العالی عن‌السافل و فیضان‌الصور علیها مما فوقها یؤدّی الی‌الکثرة فی‌الذات الاحدیةتعالی عن ذلك فبقی ان یکون‌الصور قائمة بذواتها .

۱- بناءاً علی‌الترکیب‌الانضمامی بین‌المادة والصورة ان‌المادة بوجودهاالمنحاز عن‌الصورة مع اعتبارالمجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلك‌المؤلف‌العلامة

قوله (ص١٦٢، س١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادّة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوّة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثروالوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوّة و محلها فلا تؤثر فى مادّة نفسها والا لكانت غنيّة عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوّة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادّة غيرها لان القرب اوالمحاذاة اوالمقابلة اوما فى حكمها يجعل مادّةالمنفعل كالمتحدة بمادّة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوّة فلاتحاد مابينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادّة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوّة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادّة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوّة والاستعداد و انسئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوّة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضيّة ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص١٦٢، س١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله- من‌المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتهـا . و ثانيها : ان‌الفعل قد ينسب‌الى قابل‌الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من‌الاسناد اليه و ثالثها : ان فيض‌الوجود من‌المفارق يمرعلى‌الطبايع والقوى اولاً ثم على‌الآثـار ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذاالقدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من‌علومناالمشرقية»

تحقيق للتماثل بين‌الصنم و ربه‌الذى لم يعلم من كلام‌الشيخ‌الاشراقى بعد مابين ان‌التفاوت بالأشد والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى‌التـماثل فى‌الحقيقة المشككة بذكرالقاعدة السابقه- من ان شيئيه- النوع بفصله‌الاخير خاصة فكما ان الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك‌الفردالناسوتى لانه‌الفصل خاصة والفصول والاجناس الاخرى مضمنة فيه بنحو اتم‌وابسط لأنه جامع لوجودها و فعليتها و كمالها وان كان وجـودالجسم و فعليته وتجوهرالهيولى و انبساطه و كـما انه لا جسمية ولا نمو ولا نحوهما فى‌الجبروتى كـذلك لا عبرة بها و بموادهـا بما هى طبيعيات فى‌الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذاالمادة»

اى كما ان‌الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله- للحقيـقه- لا انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الأنطوائى فى‌الصورة الكمالية الاخيـرة فالمراد باللازم اللازم الغيرالمتأخر فى‌الوجود و معناه ما لا ينفك عن‌الشىء عقـلاً

من‌باب ضرورة ثبوت‌الشیء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت‌الکثرة ولو فی صراط حرکة مادة نفس‌الصورة فاللازم متأخر فی‌الوجود ولکن فی‌الوجود الّذی هو مرتبة من‌وجودها و مقامها‌المعبر عنه بالوحدة‌فی‌الکثرة فهی حینئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل‌اللاتی فی‌المواد المتشتتة‌الاخری اظلّتها و موادها مرئی لها و بالجملة لها فی‌المرکب حصول تعاقبی قبل حصول‌المبدء الفصل‌الاخیر وحصول‌معه وحصول فیه فالاول بنحوالاعداد والشرطیة لاالشطریة والثانی بنحوالفرعیه والخادمیه وهما الاعتباران اللذان ذکرهما (قدس سره) والثالث بنحوالانطواء بلا تکثر و اشارالی الثالث بانه‌المبدء الفیاض لفروعها فان‌الاصل جامع لفعلیات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحوالتکثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وکما ان‌الصورة‌الطبیعیة......»

کالنفس النباتیة والحیوانیّة والنفس‌الانسانیه بما هی نفس فانها اصول والقوی فروع و مواد القوی فروع الفروع فکذلک هذه‌الاصول فروع للمثل والابدان فروع‌الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وکذلک تلک‌الفصول.....»

ای التی قلنا : انها شرایط و فروع بالنسبة الی‌الفصل‌الاخیر للنوع الاخیر کانت مقومات وکمالات اولی فی انواع اخری اصنام لاصحابها ولکن فی‌النوع الاخیر رُوّاد و خدّام .

قوله : «کنسبة‌الاصنام الی‌الاصنام » فکما ان صنمه هیکل التوحید و رتق کل‌الانواع‌الطبیعیّة و لف‌الاصنام‌المنتشرة و هی مقاماته الفرقیة و نشره و فتقه و

ظلّه بل فضالته کذلك نسبة صاحبه الی اصحابها فانه کل العقول المتکافئة و رتق الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلیاته و تفصیله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه   جمله از خود دیده وخویش از همه

قوله (۱۶۵، س۱۲) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصیله : ان الحس هناك لیس انفعالاً لانه لیس بالقوی الانفعالیّة الهیولانیّة الخالیة فی ذاتها عن الصور وانما یتجلی بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوی بل للعقل المفارق علم حضوری بالموجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لدیه المحسوسات و حضورها عنده علی وجهین: احدهما بنحو الانطواء اذ کل بسیط فهو کل الوجودات التی دونه فهو احساسه قبل ایجادها، وثانیهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحیطة به و هو احساسه بها بعد ایجادها وعلی ایّ التقدیرین والاحساسین لاانفعال اذ لا یستفید شیئاً من الغیر ولا یستکمل اذ لاقبول بمعنی الانفعال التجددی بالنسبة الی اللازم فکیف الی المنطوی والمضمَّن بنحو اعلی و اتم و هذا ما قال الشیخ الاشراقی (قدس سره) : «علم الواجب[1] یرجع الی بصره وبصره یرجع الی علمه» فهکذا اعلم احساس هؤلاء العقول لأنهم متخلّقون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالمیّته و یصیرون سمیعون ببصره و سمعه .

قوله (ص۱۶۵، س۱۸) : «وکان رسول الله صلی الله علیه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الکشف الصوری و ذلك لانه اذا تجلی الحق تعالی علی العبد باسمه «السمیع البصیر» یسمع ما لا یسمع الآخرون و یبصر ما لا یبصرون و کذا اذا احسّ مالا یحسون کان ذلك من مقتضیات تجلی اسمه المدرك المنطوی فیه معنی «الشمّ»

۱- شرح حکمة الاشراق طبعة الحجریة ۱۳۱۵ ه ق ص۳۶۳ الی ۳۶۵ .

و «الذوق» و «التلمس» و لما كان رسول‌الله «صلى‌الله عليه و آله» جامعاً للنشئآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هى بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من‌القوة الى‌الفعل فيدرك فى‌النقطة بمشاعره رقايق الحقيقة و صورالمعانى امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحوالجزئية والمحسوسة ولكنّ كلها «هوَر قليائيّة» نوريّه لا هيولانيه ظلمانيه هذا ظواهر هذه‌الاحاديث واماتأويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانيّة و مشهود جماله و جلاله و «نفس‌الرحمان» هوالوجودالمنبسط ولاتصاله «صلى‌الله‌عليه وآله» به يسمى بـ: الحقيقةالمحمديّة واليمن عالم‌العقل والارض‌المطوى له ارض القوابل والماهيات مطويّة فى نظر شهوده‌والصور مطويّةفى‌المعنى‌المشهود له‌والبرد «برداليقين» والطمأنينة «الا بـذكرالله [۲] تطمئنّ‌القلوب» واطيط‌السماءحنينها من العشق واستهلاكها فى‌الانوار الاسفهبديّة‌والانوارالقاهرة و انينها من حمل اعباء العبّاد والعشّاق من «الصافات صفّاً والمدبّرات[۱] امراً» على كاهلها .

قوله (ص۱۶۶، ۲، ۳، ۴) : « *ز ويت لى‌الارض* ......»

بالزاءالمعجمة من «زواه» ، «زوياً» كطواه وزناً و معنىً و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفى حديث آخر «ان‌المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدة فى‌النار» اى‌ينضجر و ينقبض .

قوله (ص۱۶۷، س۵) : «*وقال ايضاً : ان هذه‌الحسايس عقول ضعيفة* .....»

لان‌النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات‌النفوس و على مذهب المصنف

۲ـ سورة ۱۳ ، آيه ۱۲۸ ۱ـ سورةالصافات ، آية ۱

۲ـ اثولوجيا للشيخ‌اليونانى المطبوع فى حاشية قبسات ۱۳۱۳ هـ ق ص۲۸۲ .

(قدس‌سره) من ان‌الحواس من مراتب‌النفس النـاطقـة فالـحاسّة عاقـلـه‌ ضعيفه‌ والمحسوسات معقولات بمعنى ان‌المدرك‌بجميع‌الادراكات لجمـيع المدركات شيء واحد، هوالنفس‌الناطقـة ولا يقال في‌المشهور لها معقولات لان‌المعـقول يطلق على مدركاتها الـكليّة والمحسوس على مدركاتهاالجزئيّه‌ للتفرقـة لا انها ليست جسّاساً لهاالعقل و ايضاً انما كانت تلك‌العقول‌المفارقـة والمثل‌النوريّة حسايس قويّه‌ لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٢٢) : «واما على‌رأى‌المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في‌الوجود بدون‌القوى لايوجب العرضيّة لجوازاحتياجها اليهافي‌التنوع‌والعرض هوالحال‌في‌المحل المستغنى في‌الوجود والتنـوع جميعاً عن ذلك‌الحال و لذا قال‌المشائون بجوهريّةالصورالنوعية يرشدك الى ما ذكرنا قولـ الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجودعلى‌قسمين احدهما الموجود[٣] في شيء آخـر ذلك‌الشيء الآخر متحصل‌القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من‌غير ان يصح مفارقته لذلك‌الشيء وهوالموجودفي موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من‌الاشياء بهذه‌الصفة فلايكون في موضوع البتّة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه‌الافاعيل‌المختلفة والتشكيلات العجيبة ......»

ربما يمنع: كون‌الاحكام والاتقان في‌الفعل‌دليلاً[٢] على علم‌الفاعل فان‌في‌الطبايع ايضاً عجايب كما ترى في‌النخل ومسدساته[٣] وفي‌العنكبوت ومثلثاته‌وفي‌النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعةالحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طقاهره ١٣٨٠ هـ ق ج١ ص٥٧ .

٢- والعجب من‌الحكيم‌المحشى كيف غفل عن‌المعنى الذى ذهب اليه اهل‌التخصيل: ان‌الاتقان في‌الفعل

صنعاته و فی‌المعدن و عجایب سماته و فی‌صنوبریّة شکل‌السراج و کرویّه القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص١٦٨، س١٧) : «الوجه‌الثانی انك اذا تأملت ....»

لیس مراده نفی‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغایة والدوام بل مع‌المساواة فی النوعیّة بین‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعیة المشترکه بین افراد نوع لو لم یکن بمثال نوری یقتضی هذه‌الصورة فی اصنامه کان کالصورة الشخصیّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلو احقها حیث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا یقع الا مرّة کما یقال: لا تکرار فی‌التجلی:فکل شیء مظهر اسم لیس کمثله شیء فکما یحصل من‌الصّنف ، صنف آخر کالابیض من‌الاسود والذّکی‌من‌الغبی ومن‌ـ الصورةالشخصیّة صورة شخصیّة اخری تخالفها کل ذلك بالمادة و لواحقها امکن ان یحصّل من‌الانسان غیرالانسان و من‌البرّ غیرالبر لولا انحفاظ صورةالنوع من حیث هو بذلك‌المثال‌النوری الذی هذه‌ظلّه و من اجل لحوق صور شخصیّة باستعداد موادّ بالنوع بلا اقتضاء و حصوصیّة من قبله کلها غرایب و عجایب منه یقال لعالم‌الحرکات دارالاتفاقات حتی انّه‌یتفوّه به‌الالهی والمتألّه من‌الحکماء .

فان‌قیل: لایلزم‌من‌نفی‌الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع‌الله تعالی «ولن تجد لسنّة الله تبدیلاً[1]» .

←

دلیل علی علم‌الفاعل . والفاعل الاصلی هوالحق والعجائب‌الموجودة فی‌الطبایع کالنخل و مسدساته .... ترجع الی وجودالنظام التام الموجود فی‌المبدءالاعلی ٥ـ وان‌الحق لا یتجلی فی صورة مرتین .

١ـ سورة ٣٣، آیة٦١، سنة‌الله فی‌الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، سورة ٣٥، آیة ٤٢ ، فلن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، فلن تجد لسنة‌الله تحویلا ، س٤٨، ی ٢٢ : سنة‌الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة‌الله تبدیلا .

قلنا : انه تعالی واحد بسیط و هذه‌الانواع کثیرة و «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و ایضاً «العالی لا یلتفت الی‌السافل[1]» .

ان قیل : لم لا یجوز استنادها الی‌العقل‌الفعال وجهاته کما یقول‌المشائون .

قلنا : اولاً لیس فیه جهات تفی بهذه‌الکثرة الوافرة التی فی انواع المعدن والنبات والحیوان و ثانیاً ان‌الجهات التی فیه اعتباریّة عندالشیخ‌الالهی غیر معتبرة ولا مماثلة بین جهات‌الصدور والصوادر ولا یخفی انه یستنبط من هذاالوجه کالثالث التماثل‌بین‌الارباب والاصنام علی ماقررناه.

قوله (ص۱٦۹، س۱۰) : «اذ یکفی لما ذکره تصورات‌الافلاک...»

اقول: لا یکفی عندالشیخ، لان تلک‌التصورات اعراض و هذه‌الانواع جواهر وکلیات‌الجواهر وان کانت جوهر بالحمل الاولی لکن اعراض بالحمل الشایع و ایضاً کل له مقام معلوم و مبقی هذه‌الانواع لا بدّ ان یکون ذاعنایة بها .

قوله (ص۱٦۹، س۱۳، ١٤) : «و برهانه مذکور فی کتب هذاالشیخ»

وقد ذکره فی الاهیات الاسفار[2] و ملخصه «انه اما ان لا یعلم الواجب تعالی ذلک‌الممکن الاشرف او یعلمه ولیس قادراًعلیه او قادر ولکن یرجح المرجوح تعالی عن ذلک علواً کبیراً او یوجده مع‌الممکن‌الاخس و ذلک صدور الکثیر عن‌الواحد او بعده به و ذلک تعلیل‌الاقوی بالاضعف‌اولا یوجد اصلاً لانه یستدعی جهة اشرف مما علیه نورالانوار و هذه کلها باطل‌ایضاً فیجب ان یوجد منه قبل‌الاخس و هو المطلوب» .

۱ـ ولا یستکمل به ....

۲ـ الاسفارالاربعة الهیات ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱٦٦ .

قوله (ص١٧٠، س٤) : «ولا تظنن انهم يقولون ....»

مقصودالشيخ التنزه عن‌الجسمية الطبيعية و عن‌الماديه‌ و كذاالكلام فى قوله : فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام‌المصنف(قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع‌الكلام فى‌الاثبات ولم يحقق مع شموخ‌المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يـده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلـزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف‌المصنف (قدس سره)فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالةالوجود و تشكيكه والحركة الجوهريّة و جواز الاتحاد بين‌النفس والعقل الى غير هذه من‌القواعد التى يثبت‌المماثلةفضلاً عن‌المثاليةفجسميته باعتبار وجدانه وجودالجسم والنمو و نحوهما وصدق‌الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان‌لم يصدق بالمعنى الّذى هو مادة و قدرته يده‌الباطشة و رجله‌الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه‌الحضورى هذا كله‌ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذاالالفاظ مدلولهاالقدرالمشترك فاليد مثلاً ما بـه يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحةً طبيعيّةاو مثاليّة او قوة مخركة او قدرة عقليّة او الهية فصاحب‌النوع لغنائه مكتف بذاته‌عن‌القوى والاعضاء بل هو كل‌القوى بنحو اتمّ و اعلى .

قوله (ص١٧٠، س٩) : «بل يقولون ان‌كل ما يستقل من‌الانواع‌الجسمانية»

فخرج‌العرض بما هو عرض والجنس‌والاجزاء الخارجيّة فليس‌هناك رب‌للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل‌هما وامثالهمااجزاء لمادّة الشى او اجزاء كمالها كما مر[1]

١ـ كما صرح به‌الشيخ‌الاشراق فى‌الحكمة‌الاشراق ١٣١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٣ و اجاب عن‌الاشكالات‌التى اوردها الشيخ‌الرئيس فى‌الشفاء على‌الافلاطون .

قوله (ص١٧٠، س٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهيّة لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوّز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجيّة ، فاليد مثلاً جزء المادّة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى مابه الشىء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هوانسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده اذالنور عندهم يجيئى اطلاقه الى الاشعّة الحسيه ولايطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هوالجسم الطبيعى [1] .

قوله (ص١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّه والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنميّة فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٢، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شىء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هوالدراك الفعال والاخص هوالعلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى [2] و اهل العلم احياء» .

١ـ لانه قابل للنورالحسى والفسق التام عبارةالهيئات لايقبل النور .

٢ـ والقائل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غیر انها انور و اکمل» هذا من باب‌الاستثناء من‌المدح بما یشبه الذم کقوله صلی‌الله علیه وآله: «انا افصح‌الناس بیدانی من قریش» .

قوله : «لانه ابدع من‌المبدع الاول التام.....» هذا مناط‌الجواب ای‌المبدع الاول بسیط‌الحقیقة ففیه کل‌الاشیاء بنحواعلی و له الوحدة الحقة الحقیقیة والعالم الاعلی منبعث عن ذاته بذاته ففیه ایضاً کل‌الاشیاء بنحوالظلیة وله‌الوحدة‌الحقة‌ولکن ظلیة .

قوله : «لا کانها حرارة واحدة» ای لیست وحدتها عددیة کالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص۱۷۳، س۱۹) : «بل کلها کیفیة واحدة فیها کل کیفیة»

وعندنا مثالان یوضحان‌المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فیه کل‌کیفیة بنحوالجزئیة والآخر: مثال‌لموجود واحدفیه کل نوع جوهری او عرضی و بالجملة الوجود والماهیة بنحوالکلیة فالاول‌الحس‌المشترک المتأدی الیه‌الصور من‌المشاعر الظاهرة او من‌الباطن فعند ما یبصرالانسان‌الضوء والالوان والاشکال و یسمع حینئذ اصواتاً و فی هذاالوقت فی ذوقه طعم وفی‌لمسه حر او برد کان هنا وجود واحد فیه بوحدته جمیع هذه‌الکیفیات فان‌الاشیاء تحصل بانفسها فی‌المدارک و لما کانت الاشیاء تعرف باضدادها کان ما هو کالحرارة الواحدة‌الروح‌البخاری الکبدی‌الحالی عن هذه .

واما هذاالروح الدماغی بل‌القوة فامرهما کما وصفنا و کذاالخیال فیه کل کیفیة و کل صورة جزئیة والثانی العقل‌البسیط الخلاق للتفاصیل المذکور فی کتاب النفس الناطقة فهو موجود فیه کل نوع‌وجود او ماهیة مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو»ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فى المواد اذ هى فيها بنحوالمحدودية والدثور والغيبة والماديه‌ وفى‌العقل‌البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنوريه‌ والحضور وكمال‌التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم عليحدة و هوالمثال عندهم لعلم‌الحق‌تعالى اذالوجودكلماكان‌اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يدالله‌مع‌الجماعة» .

قوله (ص١٧٤، س٤) : «واصناف‌الايقاع»

اى‌النغمات و منه قول‌الحافظ (قدس‌سره) :

« دهان گشوده شقايق چه مردم ايقـاع »

قوله (ص١٧٥، س٩) : «و ذلك ان فى‌النبات كلمة»

المراد بالكلمات فى كلمات‌المعلم‌المبادى[1] الفعالة مفارقة كانت او مقارنه‌ فيشمل مثل‌الصورالنوعيّه‌ و النفوس النباتيةواطلاق‌الكلمات على‌الوجودات ليس‌بعزيز فى‌كتب‌المصنف (قدس‌سره) ويوافقه مافى‌الكتاب الالهى و احاديث‌الائمّة عليهم‌السلام مثل اطلاق‌الكلمة على عيسى عليه‌السلام فى قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه[2] المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان‌البحر مداداً لكلمات[3] ربى الآية» و مثل نحن‌الكلمات التامات و ذلك لاِعرابهاعما فى‌الضمير المكنون و لكونها مؤثـرات والكلم هوالجرح والتأثيـر .

١ــ اثولوجيا للشيخ‌اليونانى المطبوع فى حاشية‌القبسات ١٣١٣ ص٢٤٤ ميمر ثامن ص٢٧٠ ، ميمر ثامن ، ميمر عاشر ص٣١٢، ٣١٤، ٣١٥ (لان فى‌النبات كلمةفاعلة محمولة ، جميع‌الكلمات‌النباتى..... فى اثولوجيا اطلاق‌الكلمة على‌الحقائق المتاصلة كثيرالدور على‌لسان‌الشيخ‌اليونانى «قده») .

٢ــ س ١٤، ى ٢٩ ٣ــ س ١٨ ، ى ١٠٩ .

قوله (ص۱۷۵، س۱۳) : «و ثالث ان عدالنبات»

الّذی فی علـم المثال .

قوله (ص۱۷۵، س۱۶) : «فما هناك اكـرم»

ای انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعـالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» ای ابدع العقل الاول و فی كثير من النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلی من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقی و صورتـه و غايته و لان صدور العالم بالترتيب السببی والمسببی المؤدی الی الوحـدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدتـه .

قوله (ص۱۷۶، س۳) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائی ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علـة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوی وحدانيتها بل وجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذ الاثنينية باقيه ولو لاجل الماهيه فی العقل و عدمها فی الواجب تعالی و ينادی كلام المعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مرّ : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فی المبدِع والمبدَع كيف يحصـل الماهية حتی يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص١٧٦، س٥،٦) : «فلا اقل من ان یکون اثنین»

ای بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لان کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینك الاثنین یتکثر اذالوجود له وجه الی الله تعالی و وجه الی الماهیـة والماهیة لها حیثیة التنور بنورالوجود و حیثیـه الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص١٧٦، س٧، ٨) : «وقد یوجد للاثنین الاولین»

ای ماهیةالعقل الاول و وجوده حرکة هی امکانه الذاتی فان للممکن حرکه[1] من اللیس الی الایس و سکون هو وجوبه الغیری والمعلم یعبر کثیراً ما من هـذین بهما علی سبیل التمثیل و فیهما عقل وحیوة ای معقولیة لان کل مجرد عاقـل فیعقل ماهیة ووجوده کما هوالمحقق عند شرح جهات الصدور[2] .

قوله : «غیر ان ذلك العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» ای غیر ان ذلك العقل المبدع من المبدء لیس واحداً محدوداً بل فیه کل العقول الناطقة والغیر الناطقة وکل عقل جامع لفعلیات اصنامه و کمالاتها الاولی والثانیه فثبت فی عالم العقل حیوانات کریمة بنحو اکرم مما هاهنا .

قوله (ص١٧٦، س٩) : «علی قدر کثرة العقول»

لیس المراد جامعیة وجود کل عقل لان نسبه الارباب الی الارباب نسبه الاصنام ولیس جامعیة ارباب بسایط الاجسام کجامعیة ارباب مرکباتها ولا جامعیه اربابـ المرکبات کجامعیة رب النوع الاخیر بل المراد انه لا حجاب فی المفارقات النوریة فکل

١ـ اطلاق الحرکة بالمعنی العام الوسیع علی الحق الاول ایضاً موجود فی مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تحرك بالحرکة الغیبیة من مقام الاحدیة الی الواحدیة...

٢ـ ای جهات التی تصیر منشأ صدورالحقایق عن الحق والجهات المصححة لصدورالکثرات .

يشاهدالكل بحَسَبه و نظيره بوجه هاهناالعقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدَة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى‌الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم‌الاسماء «متحد جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذاالاشياء فيه و قوله : و اكثرمنها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواهما بنحو ابسط و اعلى .

قوله (ص۱۷۶، س۱۱) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر   پس ز هر ذره باو راه دگر

دل هر ذره را كه بشكافى   آفتابيش در ميان بينى

قوله (ص۱۷۷، س۳) : «فاجاب بان‌اختلاف‌الحيوة والعقول.....»

هذه مسئلَة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات‌المواد حركاتهما يؤيد مذهب‌المصنف (قدس سره) ان‌النفوس جسمانية‌الحدوث و روحانية البقاء‌حيث انه عدّ حركات‌المواد حركات‌الصور والعقول فمادة طيبَة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و رويّةً اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولامزجتها عرض‌عريض، وكذا يرادالحركات المختلفَة الفكريَّة‌الاختياريه الكسبيه للعقول الجزئيه فان «الطرق الى‌الله تعالى بعدد انفاس‌الخلايق» وقال على عليه‌السلام» : رأيت‌العقل عقلين ❋فمطبوع و مسموع ❋ ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف‌فنون

هاتین‌الحرکتین علی مراتب شتی اختلافات‌العقول یدل علی ذلک مارواه یحیی‌بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام‌یقول : «لو علم‌الناس کیف خلق‌الله‌الخلق لم یلم احد" احداً فقلت : اصلحک‌الله تعالیٰ و کیف؟ قال: فقال : ان‌الله تبارک و تعالی خلق‌العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعین‌جزءً ثم جعل‌الاجزاء اعشاراً فجعل‌الجزء عشیرةً اعشار ثم قسم بین‌الخلق فجعل فی رجل‌عشر جزء و فی اخر عشری جزء حتی بلغ جزء تامّاً و فی آخر جزء و عشر جزء اوعشری جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم یقدر علی ان یکون مثل صاحب‌العشرین و کذلک صاحب‌العشرین لایکون مثل صاحب‌الثلاثة الاعشار و کذلک من تم‌له جزء لا یقدر علی ان یکون مثل صاحب الجزئین ولو علم‌الناس ان‌الله عزوجل خلق‌هذاالعقل علی هذا لم یلم احد" احداً» .

ویمکن‌التوفیق بین‌القول بالاختلاف فی‌العقول والقول بالتساوی بان‌الاختلاف باعتبارالمرتبة اوالماهیة والتساوی باعتبارالوجود و ان مابه‌الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک والمصنف بیّن فی مرحلةالعقل‌والمعقول من‌الاسفار[2] جعل‌اختلاف‌حرکات الحیوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات‌الصدور و قد تکلمنا فی حواشینا هناک ومن شاء فلینظر .

قوله (ص۱۷۷، س۵) : «قریب من‌العقول‌الاولی»

ای ارباب‌الانواع .

قوله : «ومنها ما هوثان کالعقل بالفعل» و ثالث کالعقل بالقوة والثانویةبالنسبة

۱ـ مراده ان قسط‌الموجودات من‌الوجود و لوازمه من‌السعادة والشقاوة من جهات یرجع الی قضاء الهی وتقدیر حتمی مرجعه‌الی امر ذاتی والذاتی لا یعلل‌ولا یسئل عما یفعل و هذا غیر مادامه‌الجبریة .

۲ـ سفرالاول من‌الاسفار ط ع ۱۲۸۲ هـ ق مباحث‌العقل والمعقولات ص ۲۷۳ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ .

الی ذلك‌القریب او بالنسبة الی‌العقول‌الاولی لان‌القریب منهـا من صقعها و یفنی فیها لا حکم له علی حیاله .

قوله (ص۱۷۷، س۷، ۶) : «فلذلك صاربعض‌العقول التی هاهنا الهیة ......»

هذا نظیر ما وقع فی حدیث علی علیه‌السلام مخاطباً لکمیل : «ان‌النفس اربعة نامیة نباتیة و حیوانیة و ناطقة قدسیة وکلیة الهیة [۲]» .

قوله (ص۱۷۷، س۹،۱۰) : «ولا یمکن ان یکون‌الـذی یعقل الفرس انما هـو عاقل‌الانسان»

ای ما یصیر عقلاً بازاء الفرس‌الطبیعی لا یصیر عقلاً للانسان اولا یصیر ماهو معقولة‌الفرس معقوله الانسان لانـه کان‌معقوله‌الفرس من باب علمه بذاته لان کل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته‌الفرس‌العقلی لاغیر فالمعقول هو نفی‌معقولیة الانسان له من طریق خاص وهوالحضوری‌من‌علمه بنفسه لا مطلقاً کالحصولی فان‌کلاً من‌العقول العرضیة یعلم مافوقه و یعلم مالیس علةً ولامعلولاً له‌حصولیاً اذلاحجاب فی‌المفارقات کیف وکل یعلم مبدءالمبادی‌والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فکل یعلم کلاً الا ان‌العلم اعم من‌الحضوری والحصولی والاکتناهی والـوجهی والفعلی والانفعالی .

قوله : «کان هو و ما عقله شیئاًواحداً» اشارة الی‌اتحادالعاقل والمعقول‌بالذات.

قوله (ص۷۷، س۱۱) : «فالعقل‌الاول لایعقل......»

ای‌الاول بالاضافة الی اصنام نفسه لایعقل‌الجزئی الطبیعی من اصنامـه بما هو

۲ـ والکمیل هو ابن زیادالنخعی الاشتری رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هوالذی نقل عنه حدیث‌الحقیقة التی شرحها اهل‌المعرفة و منهااستنبطوا اصول قواعدهم و مبنی مکاشفاتهم و انـه علیه‌السلام صدقه بانه صاحب‌سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولاً له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشىً بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ايضاً ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذامراده بقوله : عقلاً نوعياً و حيوة نوعيةً. فقوله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كلياً عقلياً وبالجملة صرفاً خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص١٧٧، س١٢) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اى الحيوة الجزئية الطبيعيه التى هى احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقليه حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملاً لبعض والجزئى الآخر منه حاملاً لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والخصة منه حيث يقال انّ التفاوت بين الكلى والحصة بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجوداً مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل المجرد الانسانى متّصلاً بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامتة و هى نفوسها ليست عادمه لعقولها و اربابها لانها مقوّماتها الوجوديّة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامتة بعض آخر منه

قوله (ص١٧٧، س١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصّة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريدالدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم   کس نسازد زین عجائب‌تر طلسم

و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی ازاوست   جان ز کل نبود جدا، جزوی ازاوست

فیقول‌المعلم : کل تجلٍ من تجليات العقل الكلى هو لا يباين المتجلى لانّ التجلى ظهورالمتجلى، و ظهورالشیء لا يباين‌الشیء والا لم يكن ظهوراً له و ليس التجلى جزءً مقدارياً ولا خارجياً له حتى‌يغايره كما ان‌الحصة المصطلحة فى‌المفاهيم لايغايرالمفهوم وليست جزءً و حصّةً لغويّةً له؛ بل هى نفسه ولا تزيد عليه الا باضافة الى حصوصيه‌ٔ خارجيه‌ٔ منها والاضافه‌ٔ بما هى اضافه‌ٔ وان كانت داخله‌ٔ فيها لكنها اعتباريّة لا ضميمه‌ٔ .

قوله (ص۱۷۷، س۱۶) : «هوالاشياء كلهـا»

اماالاشياء التى هى اصنام ذلك‌العقل فلانّه علتها و كل مالها فوايد و عوايد منها و هو جامعها واماالاشياء التى هى‌اصنامها لأرباب اخرى فلأنّ كل عقل مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره ولا حجاب فى‌المفارقات و لهذا كلّها فى كلّها والكل فى‌الواحد والواحد منها هوالكل .

قوله (ص۱۷۷، س۱۷) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى‌الفعلية والقوّة التى يقابلها هى‌الوجود الانطوائى والكينونة الاجماليّه‌ٔ الاندماجيّة والفعل والقوة بهذاالمعنى كثيرالورود فى‌كلام‌المعلم‌الاول.

قوله (ص۱۷۷، س۲۰) : «احتال‌العقل‌الكاين»

يشير الى ان‌الفاعل للاعضاء هوالنفس ولكن بمعونة ربّ‌النوع فيقول: العقل والحيوة اذا كانا قويين كما فى‌الانسان ما احتاجا الى احداث‌الاعضاء القويّةفى‌البدن

اذ بالرویّة یقدرالانسان علی جلب‌المنافع‌ودفع‌المضار بسهوله کما تری فی صنعة الآلات والاسلحة المتفننه واذا کانا ضعیفین انجبر ذلک باحداث‌الاعضاء القویّة کمافی‌الحیوانات فان اسبابها و اسلحتهاطبیعیّة معها .

قوله (ص۱۷۸، س۵): «فاجاب بانها تصیر الی‌المکان الذی لم یفارقه وهوالعالم‌العقلی.....»

ای العقول‌العرضیة والطبقة المتکافئه فالنفس النباتیه والنفس الحیوانیة فی الترقی و فی‌الحرکة الاستکمالیّه الی ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن‌مادتهمااتصلتا برب نوعهما بل تحولتا الیه لانه حق‌الوصول الی‌الغایة ولکن حشرهما الیه حشر تبعی لااستقلالی کحشرالانسان بمعنی ان حَشررب‌النوع‌الفرسی مثلاً الی‌الله ای الی‌اسمه السمیع‌البصیر حشر کل من افراد نوعه حین‌اتصال کل به و کذا کل صورة طبیعیّة تتحول فی عالم‌المثال الی صورة برزخیّه واخرویّة و بالجملة کل شیء یتصل‌بسنخه ویرجع الی اصله فالمعنی الجزئی‌الی‌المعنی‌الکلی والصورة المشوبة‌الی‌الصرفةوالکل یفنی فی‌اسماءالله «الاالی‌الله تصیرالامور[1]» و هذا هو معنی وصول الحیوانات الی غایاتها و لها وصول آخر الی‌الغایة‌العظمی‌والبغیة اعنی : «اسم‌الله‌الاعظم» و ذلک بطریقین احدهما للحیوان الذی فی صراط‌الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهیمة و سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حساًثم حیوانا غیر ناطق ثم حیوانا ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانیهما للحیوان المنفصل‌فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد یصل الی صراط‌الانسان فی‌الزمان الغیر المنقطع‌الطرفین فان فیض‌الله لا ینقطع و سیبه لا

۱ـ س ۴۲، ی ۵۳

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمسك ولايجوز عليه‌الصمت فيدخل بـــاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبيعى و نفسه فــرس‌ملكوتى كما ان جسدالانسان انسان بشرى ونفسه انسان ملكوتى و من هنا قيل :

از كمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم هرتف‌آتش خليلى هركف‌خاك‌آدمى

فى احوال ما يتوقف عليه‌النشئآت الثّانيـَة و هوالنفس الناطقة اذ عليها و على قواها مدارها والنفس سفينه‌ «بسم‌الله مجراها و مرساها[2]» .

٢ـ س ١١، ى ٤٣

المشهدالثالث

قوله (ص۱۷۹، س۷) : «المشهدالثالث وهو صدورالوجود عن‌الواجب‌الحق»

و بوجه آخر الابداع هوالتأييس بعداللیس المطلق والتكوين هوالتأييس بعد اللیس الغيرالساذج فان‌المكون لما كان مادياً و مادّة‌الشیء كانت موجودة قبله وهی جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف‌المبدع و ايضاً الابداع هوالتأييس المطلق بخلاف‌التكوين لان‌الايسيّة فيه مشوبه بالليسية من حيث‌التفارق المكانی والسيلان‌الزمانی فی‌الاجسام الكاينة .

و بوجه آخر يثلّث القسمة و يقال كما هوالمشهور: الابداع ايجادالشیء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقاً بهما والاختراع هوالمستعمل فی الافلاك بايجادالشیء مسبوقاً بالمادة دون المدّة و عكسه لايجوز، وان ثنيت الشیء كما فی‌التعريف الذی ذكره المصنف (قدس‌سره) .

قلت : الابداع ايجادالشیء غير مسبوق بالمدّة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث‌ايضاً‌الشیء اما لا يوجد من شیء كالعقل الكلی او من شیء كالكاينات التی فی‌السلسلة‌العرضيّة الزمانيه او كالنفوس من‌العقول او من لا شیء كالصورة من‌الهيولی، فان‌الهيولی و ان كانت شيئاً من‌الاشياء و ليست لا شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشیء ليست بشیء فهی ليست شيئاً فعلياً وان شئت ثنيت‌القسمة بلحاظ انهاشیء من‌الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشیء اما یوجد لا من شیء و هوالمبدع او من شیء و هو غیره ومراده (قدس سره) بالقابل هوالمادّة لانها القابل الواقعی لاالماهیة لأنها القابل التعملی علی ان العقول لا ماهیة لها کما هوالتحقیق فان ارید بجهةالقابلیّة الامکان الاستعدادی السابق علی الشیء سبقاً زمانیاً دخل الفلك فی المبدع وان ارید بها مطلق قوةالقابل الواقعی اعم من الهیولی الاولی و من الهیولی المجسمةدخل فی المکوّن .

قوله (ص۱۷۹، س۱۰) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصیص للحدوث بعدالحدوث لکونها باجزائها رابطة للحوادث بالقدیم لأن علة کل حادث مجموع اصل قدیم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصل القدیم کالقدرالمشترك بینها و هذاالشرط الحادث مختص ای مجموع المعد والمستعد الخاص و هو قطعة من الحرکةالقطعیّة الفلکیة المتبدلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادةالحادث الاستعداد ولاینقطع الفیض و یدوم سبب الجواد .

قوله (ص۱۸۰ ، س۱٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما کانت النفوس جسمانیّة الحدوث عنده (قدس سره) کان المراد بالابداع اما لمعنی اللغوی او معناه الاصطلاحی ولکن باعتبار باطنی ذاتها او دیمومتها الشخصیّة فی الأبـد .

قوله (ص۱۸۱، س٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأن هذه الکیفیات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفردالکیفیة ولا مربع الکیفیة ولا مثلث الکیفیة لمانعیة الضدیة ولا مثنی الکیفیتین المتضادتین فبقیت الترکیبات الثنائیة الغیرالمتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل‌متشاركين فى كيفية واحدة ......»

التشارك فى‌الكيفيه‌ الواحدة علّة ناقصة للتجاور لا عله‌ تامه‌ فلا يرد انه لو جعل‌النار والارض متجاورين كان‌التشارك‌متحققاً وذلك لان‌المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و فى‌الارض والنار غاية‌الخلاف مانعة حيث ان‌النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار فى غاية‌اللطافة والارض فى غاية‌الكثافه‌ واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع‌الارض‌مع عدم‌التشارك فذلك بالقسر موجبه‌ الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة فى‌الارض‌الموجبة لانحدارالماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت....»

اى فى موضع آخر علمت ان‌الحركة‌المستقيمة اللازمه‌ من تراكيب العنصريات تدلنا على وجودالسماء لان‌الحركة‌المستقيمه‌ من جهه‌ الى جهه‌ و محدّد الجهات الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن‌العنصرية و صفاتها لتكون‌الجهتان متقابلتان‌احديهما فى‌غاية‌البعد عن‌الاخرى،فتكونان طبيعيتين‌ولايتأتى‌ذلك‌بالمخروطى اوالبيضى اوالشلجمى اوالمكعّب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذالخطوط الواصله‌ من مراكزها الى اطرافها متخالفة فى‌الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاًحقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٢١، ٢٢) : «لامتناع‌القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان‌الانقلاب والمحبّة والغلبة الى جوازالاستحاله‌ اى محبه‌ عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاءالقول بالفشو والنفوذالمشهور فی کتبالقوم وهوالاظهر فی انکارالاستحالة ، فان هذاالقائل یقول تسخنالماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حوالیه و فشوها فیالماء ولا تکیف هنا کما انالقول بالکمون والبروز انکارالانقلاب فیالصورالجوهریّة .

قوله (ص١٨١، س٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فی اوایلالکیفیات ای فیالکیفیات الفعلیة والانفعالیةالتی هی اوائلالملموسات التی هی دلایلالکیفیاتالمحسوسات و هذا بناءً علی نفیالتضاد عنالجواهر والا فالتضاد فی نفسالصور لنفسالصور و مانعیّةالتضاد عن قبولالحیوة لاجل انهموجبالفساد والعدمالذی هوشرمنالموت فان کل فساد وزوال فی عالمالطبیعة بطریان ضد علی موضعضد وطرده ایاه فالحرالشدید اذا وقع فیموقع البرد وطردالبرد وازاله فیقال انه عدمالبردوالسواد اذا طرء علی موضعالبیاض طرده وکذاالفصل طارد الوصل وقس علیه الباقیانماالباقی فی هذهالمواضع الموضوعات والمحال فالضدیّة منشأالموت واذ لاتضادفیالافلاك فکلها احیاء .

قوله (ص١٨٢، س٨، ٩) : «کالسحب........»

مثالات" للآثار العلویّة اذ بعضها لا ترکیب فیها حتی تکون امثلة للتراکیب

یرید توهین احداث المرکبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئیتها و محدودیتها فاینالجزئی المادی المحدود منالکلی الشامل المحیط الذی لا نسبة له الیه فی مشمولیته سیماالکلیات الوجودیة التی کلیتها سعتهاالخارجیه" .

۱ـ هذا هوالمختار کما بین فیالعلومالطبیعیة لانالاجسام مرکبة من اجزاء صغار و لیسالجسم متصلا واحداً ان اتصالالاجسام من خطاءالباصرة والتحقیقیطلب من کتبالجدیدة والفلسفة الحدیثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انماالحيوة [١] الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة فى ديار الكليات السياحة فى بخار المجردات .

و ثالثها : من جهه تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول فى البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذاالسؤال فى المحاورات وفى مقام انه هل يمكن ان يقع هذاالعالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تماميّة العالم الصادر من الواجب تعالى وجود النقصان فى العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها فى الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشدحساسة من العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطوبمثله فى موضع آخر. وايضاً هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكلى والباقى فلها وجود توصلى لوجوداًصالى وهو ما هو كالآن السيال فى الزمان والتوسط فى القطع اذالنوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلة البدايات بل ما فى الغايات اكمل مما فى البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتنزيهية جميعاً ومن هناكان حملة العرش فى البدايه «اربعه» و صارت فى النهاية «ثمانية» بانضمام اربعه النهايه الى اربعة البدايه «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

١ــ س ٣٩، ى ٦٤ .

ثمانیـَة» فاندفع ما ذکره‌السائل من‌تحصیل‌الحاصل واکتفی (قدس‌سره) بالتعاکس اذ «لاتکرار فی‌التجلی» اتکالاً علی ما حقق‌فی مواضع اخری فمنهاماذکره (قدس‌سره) فی سفرالنفس من‌الاسفار نقلاً عن‌الشیخ‌الاکبر محیی‌الدین العربی (قدس‌سره) انـه قال:«علیك ان‌تعلم ان‌البرزخ[1] الذی‌یکون‌الارواح فیها بعـد المفارقـَة عن النشأة‌ـ الدنیاویة هو غیرالبرزخ الذی بین‌الارواح‌المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دوریة والمرتبـَة التی قبل‌النشأة‌الدنیاویه‌ـ هی من مـراتب‌التنزلات و لهاـ الاولیه‌ـ والتی بعدها من مراتب‌المعارج ولها الآخریة وایضاً التی تلحـَقُ الارواح فی‌البرزخ الاخیر انما هی صورالاعمال ونتیجة الافعال السابقه‌ـ فی‌الدنیا بخـلاف صورالبرزخ الاول فلا یکون احدهما عین‌الآخر لکنهما یشترکان فی کونهما[2] عالماً روحانیاً و جوهراً نورانیاً غیر مادی» (انتهی) و قد سمی فی فتوحاته : «البرزخ‌ـ الاول بالغیب الامکانی والثـانی بالغیب‌المحالی» و وجه‌التسمیة منقول فی سفـر النفس [1] .

قوله (ص۱۸۳، س۲) : «ولا ایضاً فی هذا صعوبة.....»

بل قال‌الله تعالی : «وهوالذی یبدء الخلق ثم یعیده» و هواهون علیه .

قوله : «وقد جرت سنـّة‌الله تعالی من‌قرب الیه شبراً» اقتباس‌من‌الحدیث‌القدسی

۲ــ فتوحات مکیه چاپ کشمیری ۱۲٦۹ هـ ق ص۳۳۲، ۳۳۹ و ۷۸ .

۲ــ لان‌العوالم متصلة فالبرزخ‌الصعودی تتصل بالبرزخ‌النزولی والعقول‌اللاحقات تتصل بالبادیات و من هنا انقسم‌المعذب والمنعم فی‌الشرع بالداخلی والخارجی‌وقدحققناالکلام فی شرحنا علی‌الفصوص و فیما کتبنا فی‌العرفانیات .

۱ــ سفرالنفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۰۹ ، لامکـان ظهورمافی‌الاول فی‌الشهادة وامتناع رجوع مافی‌الثانی‌الیها الا فی‌الاخرة .

المشهور والنكتة فی ان‌الله تعالی یقابل‌الشبر بالذراع والذراع‌بالباع ان‌قرب‌المتقرب الیه من‌باب‌الاستعداد والامکان و قرب‌الحق‌تعالی من‌باب‌الوجوب والفعلیة و نسبة الامکان الی‌الوجوب نسبه‌ٔ النقص الی‌الکمال وایضاً حرکةالمتقرب ایضاً بحول الله تعالی و قوته و فعلیة موضوع‌الاستعداد وفعلیة نفس‌المتهیؤ اوالقوة و حظهماالضعف من‌الوجود بجاعلیة ومن هنا و مما مر ان‌ّالابداع اعطاء الوجود بلا مشارکة جهه‌ٔ القابلیه‌ٔ قیل :

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست

ولکن مادام‌الموضوع فی‌البین‌ینسب‌الیه شیء لان‌الشیء ینسب الی‌القابل وان کانت‌النسبة ضعیفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشکل هذا بعض‌الناس......»

ان قلت: کیف‌الاشکال فی‌المولّدة ولا مولّدة فی‌المنی والجنین .

قلت: المولدة وحدتها اعتباریة فهی مجموع قوتین احدیهما تسمی محصله‌ٔ و هی قوة تحصل مادةالمنی من فضل ما لهضم‌الرابع و تجعلها منیّاً و هی فی مثل‌ الأنثیین . والاخری تسمی مفصلة ً و یسمی ایضاً مغیرة اولی وهی قوة یمیز ویفصل بین اجزاءالمنی فیجعل بعضها مستعدّاً للعصبیة و بعضها للعظمیة و بعضها للرباطیه‌ٔ وهکذا وهی تلتزم مثل‌المنی فی‌الرّحم‌فاذا فعلت هذه فعلها فی‌الرحم مثلاً من دون مستعمل ایاها لزم حدوث‌الآلة قبل‌ذی‌الآلة و فعلها بنفسها من غیر مستعمل ایاها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخیف لان‌المستشکل اوردالاشکال علی

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثـةً بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل .

قوله «وتارةً بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[١]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانيه مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماءالله الحسنى وبالجملـة المراد الكينونة السابقه التى فى السلسله الطوليه و ايضاً قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضاً بطور آخر و يلزم على هذا القول محـذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصّص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثـة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبـة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبر لا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامّ» هذا ايضاً سخيف لان التصرفات الطبيعية من

١ـ فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشئات ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشاة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنيـة بـوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هی فی مواد انفسها فهذا کاستخدام نفس زید مثلاً للقوی الحالة فی بدن عمـرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا علی الحرکة الجوهریة هنا لعلموا ان النفس الناطقه جسمانیه الحدوث و روحانیة البقاء و انها من ادنی المراتب و هو مقامها الطبع الی اعلاها و هو النفس الالهیة وبعبارة اخری اللطیفة الاحـدیة شیء واحد فالمصورة مرتبـه منها و طلیعه لها ولیست فی تصرف نفس قدیمة او حادثة متصله او مباینه ولدروا ان الجامع ابـداً غیر الحافظ اذ المتجدد غیر الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السیال بمقتضی الحرکة الجوهریة للنفس بمـا هی نفس و اما الحافظ فلا بـد ان یکون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الی العقل المفارق اعنی الصورة الدهریة التی کالا ٓن السیال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النوری .

قوله (ص۱۸۵، س۸) : «باستعدادها ۱ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصیص بلا مخصص فی تخصیص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة کانت رطبـة قابلة لتمدید النامیة قبلت من الـواهب صورة طویلة و مادة کانت یابسه غیر قابله لتمدیـدها الا یسیراً قبلت من الفاعـل صورة قصیرة وقس علیهما الباقی .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلی» ای ذات الصورة المطلقة التی هی امـر معقول کما هو المشهور من القوم ان صورة ماهی شریک العلة للمادة فالمراد بالموجبة

۱ـ فی النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث‌التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى‌الصورة الشخصية كالحركة التوسّطية فى‌القطعيّة و ربما نسميه الصورةالدهرية والمخصوصة صورة زمانيّة او اراد بجوهرهاالعقلى ربّ‌النوع لكل صورة طبيعيّة و هوالاظهر من كلامه (قدس‌سره) و مرامه حيث ان‌الصورة الطبيعيّة رقيقة للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة الوجود و تحقق‌الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى‌الجوهر و جوازالاتفاق النوعى بين‌الجسمانى والمجرد كما مرّ فى‌مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى‌الطّرفين لأن‌الصورة سيالة فى‌الفعلية الذاتية والمادة سيّالة فى‌الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب‌الصورة بلفظى‌التشخيص والمراد بالتشخص هناالتميّز و امارة التشخّص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام‌التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذاالتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادةمستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورةمعدّة لمادة و هلمّ جرّا .

قوله : «لان‌الاول» اى‌الجامع والثانى اى‌الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل‌الجامع فان‌الحافظ فعله‌الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصورالمخصوصة ليس‌لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى‌منهاالحفظ فالحافظهوالجوهر العقلى من‌الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من‌جهة تعلقها واضافتهاالوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثابت الاتصالى و بقائه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلّق والمتعلَّق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثَباته دهرىّ بل سرمدى بسرمديّة الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة واحدة بل فى ذى الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.......»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتّجه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال انّ العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقه و شىء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقه وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١ـ الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢ـ الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه- ولو كانت تكونًا وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجيلاً لم يفسد ولكنّه استكمل لانه لم يزل امر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوّة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انّه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثّاني والقسم الثاني لا يحصل الّذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شقّ آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقيه- عند ورود اللاحقه- ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتيّه- والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذومراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنويّاً بلاتعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة في الكمال مترقبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بدّ ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بدّ لها من صورة واحده- والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسيّة والمادية والفصليّة البعيدة التي هي كالجنسيه-

---

١- الشفاء ط ١٣٠ ، الهيات ص ١٩٢

بخلافها فى طريق‌المصنف (قدس‌سره) لا ٔبهامها و اضمحلالها و فنائها فى‌الفعل‌الآخر كما هو شأن‌الجنس فانه‌الفانى فى‌الفصل .

قوله (ص١٨٧، س١٨) : «و حدالنفس على ما يعم‌الارضيات»

ان قلت : كيف يعم‌الارضيات‌الثلاث مع وجود لفظ ذى‌الحيات‌والنبات لاحيوة له فان‌الحى هوالدراك الفعال و اقل مراتب‌الدرك‌اللمس و اقل مرتب‌الفعل الحركة و ليس لشىء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذيعم‌ّالنفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال‌فى سفر النفس من كتابه‌الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالاعضاء بل ما هوكالقوى و للفلك قوة محركة هى طبيعته الخامسة و قوة حساسه[٢] و قوة خيالية»

قلت: مقصودالقوم من ازدياد ذى‌حيوة بالقوه اخراج‌النفوس الفلكية على القول الغيرالحقيقى و مرادهم منه كما فى‌شرح‌الاشارات[٣] و شرح‌الهداية[٤] وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن‌الاحياء بالقوة‌ونفوس‌الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنهاافاعيل‌الحيوة بالقوة بل‌ما يصدر عنها، انمايصدر على سبيل‌اللزوم بخلاف النفوس‌الارضية‌فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون‌فليس الحيوان دائماً فى‌الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس‌المراد من هذااللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة‌الجسم بالقوة لم‌يكن فيه نفس حى تكون كمالاً[٥] له و متى

٢ـ الاسفار مبحث‌النفس ١٢٨٢ هـ ق ص٣

٣ـ شرح‌الاشارات الطبعة‌الجديدة ١٣٧٨ ، المجلدالثانى ص ٢٩٠ الى ٢٩٣ .

٤ـ شرح‌الهداية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٥ـ شرح‌الهداية الاثيرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحيوة والمحقق الطوسى (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فى شرح الهداية : «واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الخيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين وبين ماذكره (قده) فى سفر النفس: «انه بادخال لفظى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ[1] بالقوة» .

قوله (ص۱۸۸، س٦) : «وبالطبيعى....»

قديقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهنا ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة لنعقول فلا فصول[2] لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

۱ـ سفر النفس ص۱، ۲، ۳ .

۲ـ وماشتهر فى السنة المتاخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتالهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعرى خطابى لاينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير مخدوداً ولانعنى بالماهية الاالحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هو الماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا فى‌الحيوانات الارضيّة» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يـذكر التعريفات الخاصة للنفوس الآخرمثل ان يقال فى‌النفس‌النباتيّة من شأنـه التغذية والتنميه والتوليد فقط و غيـره‌فى غيرها لانّ‌الكلام فى تكوّن‌الحيوان.

قوله (ص١٨٩، س٥) : «فللحركات الاختيارية ....»

التفصيل فى‌المبادى ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقـلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغايةالفعل تصديقاً يقينياً او ظنيا او تخيّليا الاول للمقربين والثّانى لاصحاب‌اليمين والثالث لاصحاب‌الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم‌و سادسها: القصد و سابعها : تحريك‌القوّة العضلية و هذاالجزم غيرالتصديق بالغايةلان هذا توطين النفس على‌العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب‌الغايةالفلانية عليه و كذاالعزم غيرالقصد لان‌العزم قد ينفسخ والقصد هوالجزء الاخير من‌العلّةالتامه الذى يقال لـه : السبب و هو اذا وجد وجدالمسبب و اذا عدم عـدم .

قوله : «وقد تبيّن هذا مما سبَق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيّالة ولكلّ من‌الجسم عقل من‌الطبقه المتكافئه و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هوالله‌الواحدالقهّار» فلا مؤثر فى‌الوجود الاّالله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ‌العظيم» والفاعل‌الالهى ليس الاّ هووالمبادى طرّا مفارقاتها و مـقارناتها و و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى[٣] يصوركم فى‌الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها[٤]» .

٣ــ س ٣، ى ٤

٤ــ س ٢٢، ى ٢٦، سورة ٤٠ آية٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
ور بخواب افتیم مستانِ ویيم ور به بیداری بــدستان ويیم
الی ان قال :
ما کئیم انــدر جهان پیچ پیچ چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ينافی قوله تعالی : «اُكلُها دائم » ای یترائی المنافاة بخسب ما هو ـ الواقع من ان الاكل الحقيقی دائم و امــا بحسب الظاهر من الاكل فلا منافاة بين كون الاكل موقّتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ينقطع ادواره .

قوله (ص۱۹۰، س۱۳) : «وهی المعدة»

ذكرها على سبيل التمثيل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاكل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التی يترشح من فوّهات العروق الشعريه شيئاً فشيئاً ولحظةً فلحظةً فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ستّ ساعات حتی يصير كيلوساً ثم فی الكبد ستّ ساعات حتی يصير كيموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی يصير انضج و اعــدل و انقی ثمّ فی الاعضاء ست ساعات حتی يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات الليل والنهار فيصير نقياً نضيجا غاية النقاء والنّضج وانجذاب من العروق الشعريــة والالتصاق بالاعضاء شيئاً فشيئا دائم من الغذاء بالفعل الآتی من ذوی الجباية الثّلاثة .

قوله (ص۱۹۱، س۵) ، «للكشف الذی هم عليه»

كما قال تعالی: فكشفنا عنك[1] غطائك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصيّة اعمالهم الحسنة و عقايدهم الحقّه ان يكشف لهم ان معادن مأكولاتهم و ينابيع مشروباتهم لا نهاية لها اذ مصادرها ملكاتهم الطيبة المسبّبه مــن اعمالهم و علــومهم التی

۱ـ س ۵۰ ، ی ۲۱ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل‌النار لان خاصية جهلهم و حـرصهم و اخلاقهم و اعمالهم‌السيئة ليست الاالاضطراب والحرمان والفقدان فی عين‌الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان‌الخلق كلهم مستغرقون فی ادراك‌الحق في‌الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان‌المدرك‌ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم‌الفراق بلذة روح‌الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند　　درآفتاب‌وغافل‌ازاين كآفتاب‌چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل‌آلامهم لذّات . قال‌المولوی :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِدّ　　كيست‌چون‌من‌عاشقی[٢] برهردوضد

باللّه‌ارزين خـار در بستان شدم　　همچو بلبل زين سبب نالان شوم

اين عجب بلبل كه بگشايد دهان　　تا خورد او خـار را با گلستان

قوله (١٩٢، س١) :

«فعجزت عن دركه شرّاح القانون[٣] واعترضوا عليه» لا يحضرنی‌الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظورالشيخ ان مُدرَكات اللمس من الكيـفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب‌الالتيام اوالتفرق متی تدرك تلـذ او تولم و كذا مدركات‌الذوق والشم بخلاف‌الالوان‌والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الی‌البستان اوالوجه‌الجميل اوالنورو‌الاستماع للصوت‌الحَسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسيه بما هی‌حسية

٢ـ وين‌عجب من عاشق اين هردو ضد .

٣ـ كالشارح المسيحی «ابی‌السهل» والخطيب‌الرازی واماالشارح العلامةالشيرازی و هو ينصر الشيخ الاعظم والمصنف‌العلامة ذكر اقوال الشراح‌القانون فی‌كتابه‌النفيس المبدء والمعاد و شرحه علی‌الهداية .

والا لكان للحيوان [٤] الصامت ايضاً ومـاذكره المصنف هوالاتم لكونه النمط اللمى.

قوله (ص١٩٢، س٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انماهي الكيـفيات وليست هى مقوِّمات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانيـاً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهـر الأقوات كذلك بكيفياتها اماالكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقة فلأنه اذا اكل الانسان غذاءً غيرحلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثـم استعمل القى شوهد انه يقذف غيرالحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعـدة لمحبوبيّته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتـحاد لأن تلك صور شخصيّة و هـذه مواد لهـا .

قوله (ص١٩٢، س١٤) : «ولاالالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لهاكيفيات اربع مثلاً كذلك لهاالالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويتة انمالها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذاالروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شكّ فى ان آلات الحاسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

٤ـ بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .

الكلام فی انالقوی بعــضها لها لذّة فیمحسوسها و بعضها لیس کذلك و هیبسیطة فکیف یقال لها ترکیب من کیفیات ولیسلها ترکیب من کیفیات آخر و حاصلالدفع انالمراد التذاذ القوی بما هی جسمانیاتمنطبعات فیالمحالّ و هی بما هی کذلك مرکبّة منالکیفیات الفعلیّة والانفعالیه ونحوها و مقومات کیــف والقوة صورة والمحل مادة و بینهما ضرب منالاتحاد وحکم احدالمتحدین حکمالآخر .

قوله (ص١٩٣، س٩) : «واما حافظ للمعانی»

والابسط ان یقال: ثمالمعانی اما جزئیّة واما کلیّة و مدركالمعانی الکلیه هو العاقله و حافظها العقلالفعال [1] .

قوله : «کهذاالسکّر ابیض حلو» فهذاالحکم لما لم یکن کلیاً لم یکن منـــ العقل و لما لم یکن جزئیاً معنویاً لم یکنمنالوهم ولما کان جزئیاً صوریا کان منـــ الحسّالمشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبیاض منالمتصرفـّة فایّة حاجه الیالحسّالمشترك لانالمتصرفه غیر مدرکه انما هی عماله فادراك ان هذهالنسبة الجزئیه الصوریـــة واقعه انما هو منالحسالمشترك .

قوله : «والمصورة باشتراكالاسم بینالخیال» و مصورةالنبات ان قرئتبکسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالکسر بناءً علیانالخیال مصورة للحسالمشترك من داخل عندالتحییل والمنام لانالحسالمشترك کمرآة ذات وجهین: وجه الیالداخل و وجه

۱ـ حافظهاالعقلالبسیطالاجمالی الخلاق للصورالتفصیلیة و للصور نخو وجود فیالعقلالفعال اصالة ولمـــا ظل و فرع فیالمرتبةالعقلالانسانی .

الى‌الخارج والادراك وظيفته والاستمساك‌وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان‌الخيال مصور و تنتقش بما فى‌الحس‌المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتى الحق فيها»

من‌التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس‌المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات‌المعادالجسمانى .

قوله (ص١٩٤ ، س١٢): حادث عن صفوالاخلاط»

كما ان‌الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالملك‌عقلك‌النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك العملى الذى ان‌غلب‌عليه‌العصمة والطهارة‌كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانّ المتوسط بين‌الاضداد [كالخالى‌عنها] ولهذه‌الشباهة يطلق اسم كل منهما على‌الآخر ويسمى روحك فلكاً و سمى‌الله تعالى فى‌كتابه‌الحكيم الفلك بالدخان كما قال‌تعالى: «ثم‌استوى الى‌السماء[1] و هى دخان» فالسّمائية فى‌الانسان‌الكبير كالروح‌البخارى الذى هوالمتعلق الاول للنفس فى‌العالم‌الصغير والنفس‌الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفا محفوظاً و سبعاً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف‌الروح البخارى الانسانى و فى‌التمثيل هذا كالماء الذى‌فى‌الجرّة المشكلة له فاذا انكسرت‌الجرّة بطل شكل مائها والبحارالدخانى الفلكى كالماءالمنجمد فى‌الجرّة بالبرد الشديد اذاانكسرت لبقى[2] شكل‌الماء المكتسب‌منهاعلى حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنورالله من اطلاق‌الدّخان على‌الفلك لما ذكر .

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف .وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتباريّه لانّها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقيه .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيونيّة التي تستخدم القوى الحيوانيّة ما هي فبعضهم قال بما ذكر. وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه. والحق انها الاصل المحفوظ في جميعها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمه الى الاجزاء المقداريّه في الجسم بالقسمه الوهمية مع ان الوهم فعله الذاتي ادراك المعاني الجزئيّة لا الصور المقداريّه ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخـر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصّة في المعنى الاول من الرياسة والمرئوسيّه على نحو الرياسة على الجنود المناسبه .

قوله (١٩٥، س١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعادة اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بغرر الفوايد :

١ـ س ٤١، آية ١٠ .

٢ـ في بعض النسخ: واذاانكسرت القى شكل المـاء المكتسب .....

«النفس فی‌الحدوث جسمانیّة — وفی‌البقاء تکون روحانیّة»
«لم تتجاف‌الجسم اذ تروّحت — ولم‌تجاف الروح اذتجسّدت»
«فکل حدٍّ مع حدٍّ، هو هو — وان یوجه صحّ عنه سلبه»
«فاعور جسّمها شبّهها — کما یحدّها الذی نزّهها»

قوله (ص۱۹۶، س۱۶) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل علی مغایرةالنفس مع‌المزاج باربعة اوجه مغایرة الحافظ مع‌المحفوظ والممانعة عن اصل‌التحریک کما فی‌الاعیاء والممانعة عن جهته کما فی‌الرعشه، وزوال حرارةالملمس عند ورودالبرودة مثلاً، وهاهنا وجه خامس ان‌النفس باقیة والمزاج غیرباق و غیرالباقی غیرالباقی واکتفی فی‌مغایرتها للطبیعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذکره‌وان سبق مبادی ما ذکره . منها: ان‌النفس شاعرة ولا شیء من‌الطبیعة بشاعرة.ومنها:ان‌النفس فعلها علی انهاج مختلفة ولاشیء من‌الطبیعة کذلک حیث ان‌الطبیعه، تفعل‌علی نهج واحد و وتیرة واحدة. و منها : التمانع‌المذکور، اذ قد سبق ان‌النفس تستخدم الطبیعة التی فی عناصرالبدن‌الطبیعی قسراً و کرها و بها یتحقق‌الاعیاء والرعشة .

قوله : «التلهم.....» ای‌الحیوان الذی لیس له درجةالخیال والوهم فلیس له تجرد و لو تجرداً برزخیاً ولیس له بقاءالا فی‌النشأة العلمیة .

قوله (ص۱۹۷،س۳): «والصورالمثالیة»

سواء کانت فی عالم‌المثال‌الاکبر کمایقول به‌الشیخ‌الاشراقی او فی عالم‌المثال‌ـ الاصغر کما یقول به‌المصنف (قدس‌سره)وهی علی الرایین لیست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الّذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الّذى فى مؤخر الاوسط مما يهيىء النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئيّة كذلك الروح الّذى فى مؤخر المقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخياليّة و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئيه لا محل .

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبه هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال، لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيليّة فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثاليّة ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبه الفاعليّه ثبت المطلوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «و كما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسميّة فلانها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها و الجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

اما مقومة الذی هوالهیولی فلأنها بعـدوجوها ایضاً غیر وضعی ولذا کانت‌الصورة المطلقة شریکة العلة لها والعلة الحقیقیة لها و للجسم و لمقومه الآخر هوالعقل الفعال بقوةالحق‌المتعال وایضاً اذا کان‌الفاعل متعلق‌الوجودبالجسم کان‌الجسم‌متقدماً والمفروض انه معلول فکان متأخراً فلزم تقـدم‌الشیء علی نفسه ولو لم یعتبر فی طرف‌العلّة کانت عقلاً هذا خـلف .

قوله (ص۱۹۸، س۵) : «فاذا نفخ فی‌الصور المستعدة.......»

اشارة الی قرائة فتح‌الواو من‌الصور وانها حینئذ جمع‌الصورة فالاضافة فی‌قول المصنف (قدس‌سره) نفخة‌الصور بتقدیر فی و معناه ان‌النفس لما کانت ناراًمنسوبة الی‌الله تعالی والنار تشتعل بالنفخة خلقت من‌النفخة فی‌الصـور الطبیعة المستعدة والنافخ هو اسرافیل بل اسمه‌المصور والنفخة هی روح‌الله تعالی «ونفخت فیه[1] من روحی» و ذلك‌الروح من‌النفس الرحمانی‌بل عینه .

قوله (۱۹۸، س۶) : «شعلة ملکوتیة نفسانیة»

ای هی‌النفس و هی‌الشعلة التی لا اذی فیها لأنها من نارالوادی‌الایمن و هی روح‌الله و فیها النوریّة الفطریة «فطرةالله‌التی فطرالناس علیها[2]» و کل مولود یولد علی‌الفطرةالحدیث فکونهـا ناراً بلا اذی انـما هو بحسب اصـل الفطرة والنوریّة بحسب‌التوحید فالافئدة والصور کانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هیزم چون فدای نار شد ذات ظلـمانیّشان انـوار شـد

۱ــ سورة۱۵، آیة۲۹، سورة۳۸، آیة۷۲.

۲ــ س ۳۰، آیة۷۹ ، س.۳۰، ی ۲۹

بل الماهيات طراً كالاحطاب مشتعلةً بنورالله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريتــه واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعةَ بالحركة الجوهــريّه نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبّراً عنه فى القــرآن الحكيم «بنار الوادى[3] الايمن» فى موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسَسه نار[4]» فى آيةَالنور و صيــرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعةَ سيما عنداخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثيراللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورتــه و تزيَّت بزيّه فاذا توغّلت فى التعلق بالطبيعةَ ولوازمهاصارت عينها والطبيعة ظلمه و نار لذاعه ذات لهَب ذى ثلاث شعب من جهةَ تجددهاالزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمةَ التى لهاشعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعةَ عندالعرفاء بعالم فرق الفرق كمايسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصــدة اى مطبقةَعلى النفس سرادقها باوتاد ممدودة انمــا هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعةَ و لوازمها و هى النارــ اللذّاعةَ النزّاعه للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينةَ والسوى[5] .

٣ـ س.٢٠، ى٩ الى ١١: «اذ راى نارا فقال لاهله...فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى» ، س ٧٩، ى ١٥، : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادى المقدس طوى .

٤ـ سورةالنور، آية١٧،

٥ـ فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص١٩٨، س١٢) : «وانبساط الفيض»

اى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينيّة كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظيه- هو الفيض المقدس الناشى من المهب الّذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآنيات فى الآنيّة المطلقه- و ينطفى الشعله- الملكونيّة تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى [1] .

علم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجا نمايد چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدة الدنيويّة و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى[2]» والاخرى مايشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخروية الصرفه- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه[3] اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «ونفخ فى الصور[4] فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيليّه- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف....الخ . هذه العبارة ماخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيد قده

٢- س ١٥، ى ٢٩ .

٣- س ٣٢، ى ٨

٤- س ٣٩، ى ٦٨

فى‌الانسان الكبير مافى الانسان الصغير :«وما خلقكم° ولا بعثكم الاكنفس‌واحدة»
فترى كلاً من النفخات الثلاث واحـدةوالكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ الاحياء والاماتة غير متناهية الا انـها بالنسبه الى‌الحق‌تعالى واحدة واقعه دفعة واحدة سرمدية كما قال «وما امـرنا الا واحدة°»

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مايخصها من‌القبول ......»

القبول هوالانفعال الادراكى من‌الملأ الأعلى والفـعل هوالتدبير فى‌البدن والتأثير فى‌العالم‌الادنى و هما فى‌الانسان‌بما هو انسان كالمدركة والمحركة فى الحيوان و فى‌الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانية يستنبط......»

اى‌الآراءالجزئية بالرويات الجزئية كما تـمثل لك واماالكليات و لو فى الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظريه والعلمية كلتاهما على العقل‌النظرى لان‌ادراك‌الامورالكلية سواءكانت‌اموراً غيرمتعلقة بالعمل كاالعلم‌بان الفلك مستدير، اومتعلقة بالعمل كالعلم‌بان‌العدل حسن، وظيفة‌النظرى؛ ثم‌ان‌الاعمال الجزئية التى يعلق‌العقل العملى اعم‌من‌المعادية‌المذكورة فى‌الحكمه العمليه و من المعاشية كبناءالبيت على وجه‌الاحكـام والاتقان بحيث يترتب عليه‌الآثارالمطلوبة منـه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً.....»

الاول لاعمال‌المقربين والثانى لاعمال اصحاب‌اليمين لان غايات اعمالهم ظنية فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلـك عقبى‌النار

٥– س ٣١، ى ٢٧ ٦– س ٥٤، ى ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاءالله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهميّة دائرة زائلة لأنها خيرات حسيّه طبيعيه كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمه جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا[1]: «ليس يعنى بها الحكمة النظريه فانها لايكلف فيها التوسط البتّة بل الحكمه العلميه التى فى الافعال الدنيويه فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلة صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فضيلة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال:(قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه[1] على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظريه و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلميه خلق

١ــ المجلد الثانى فى الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هق ص ٣٥ .

نفسانى بين‌الجربزة والغباوة واذ قالوا: الحكمة نظرية، و عمليه . لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءً من‌الفلسفه بل‌التى هى احدى‌الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هى و ما هى ؟وماالفاصلة منها وما الرديه منها ؟ وكيفية اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه‌المعرفة ليست غريزيّه بل متى حصلناها كانت‌حاصله من حيث هى معرفة وان لم‌نفعل فعلاً ولم تتخلق بخلق فلا يكون‌الحكمة العمليه وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يرادبهاالعلم بها بخلق و هى فالتى جعلت‌قسمةً للنظريّه هى‌العلم بالخلق والتى هى‌احدى‌الفضايل هى‌نفس‌الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من‌الحكمة والعفة والشجاعه قسمان، فطرى و كسبى؛ فمن النفوس مائل الى‌الحكمة اى‌الخلق‌المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى‌العفّة والشجاعه كذلك ولايكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيّه .

«دولت آنست که بی خون دل آید بکنار [1]»

وقال على عليه‌السلام: «رأيت‌العقل عقلين فمطبوع و مسموع ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصيرالنفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفّه والشجاعه تصيرالفطريات اتم و احكم و ان قصورالحكمه الفطريّة بها يبدل بالتمام «والله ولى‌الافضال والانعام» .

۱- ورنه با سعى و عمل باغ جنان اين‌همه نيست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزُّ حيث يندر، والعلم يعزُّحيث يغـــزز» .

قوله : «ويكون الرأي الكلي عندالنظري» مثلاً لنا مقدمة كليه هى ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هى انالصدق حسن" و كل حسن ينبغى ان يؤتى به، ينتج: انالصــدق ينبغى انيؤتى به فهذا رأيكلى يدركهالعقلالعملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، يقول: هذاصدق و كل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركهالعقل العملى مستمداً منالنظرى. ثمالقوة الشوقية تخدمالعقل العملى كما انها فىالحيوان تخدمالوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فىالحيوان شهوة والفعل هنـــاك عقلى و فىالحيوان تخيلى والغاية هنـــاك عقلى و فىالحيوان تخيلى والغاية هنـــاكعقليه دائمة كعيادةالمريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية داثرة كعيادة لجلب منفعه دنيوية .

قوله (ص٢٠٠، س١٢) : «ان للانسان [١] خواص»

ذكر شطراًمنها فى سفرالنفس[٢] قريباً بمباحثالمعاد منشاء فليرجع اليـــه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان منالكليات المتعلقة بالعمـــل و ذلك لان نسبةالكلى الى جميع جزئياته علىالسويه فالاعتقاد الكلى بانالاجادةحسنة لايوجبالاجادة المخصوصة فىالوقتالمخصوص مثلاً بلالاعتقاد الجزئى به يوجب الشوقالجزئى الموجب للفعلالجزئى .

١ـ فى بعضالنسخ الموجودة عندنا : ان للانسان منبينالكائنات.....

٢ـ اسفارالاربعة سفرالنفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١١٦ البابالتاسع : فى شرح بعض ملكاتالنفس..... فصل فى خواصالانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا مع المنــع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولانى» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفــعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر فى السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بــان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى صور العقلية ولو كان من الاولين لا فى الصور الجزئية و اما خلاصة جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهى انهما قوة العلم مثــل اصل وجودها العقلى .

قوله (ص٢٠٣، س٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصله بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل التعقّل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٢٠٣، س١٠) : «فكذا القوة العاقلــة»

اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسیه‌ٔ طبیعیه‌ٔ لکونها جسمانیه‌ٔ الحدوث روحانیة البقاء .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «ثم من باب التخیل او التوهم»

یعنی النفس علمها بنفسها فی مقام بلوغها الی الخیال والوهم وهمی و خیالی و علمها التعقلی بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم کعلم الانعام بنفوسهم فی اوهامهم و خیالاتهم فیوهمون لنفسهم فی الاین الخاص والجهة السفلیة الخاصه‌ٔ و من ذوات الاوضاع و بالجمله‌ٔ متصفه‌ٔ بصفات الاجسام .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «وظاهره فی زیادة اللفظ الشریف اعنی من قبله»

اشارة الی ان العذاب لیس من قبل «الخیر السلام البرّ الرحیم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطیاً لذلک المعذب المحتجب و انه صار عینه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السیالة ، بل نفس السیلان والنفس فی غایة اللطافه‌ٔ بایٔ شیء توجهت صارت هی هو وکذا اذا توجهت الی العقل الفعال مرة بعد اولی و کرّة بعد اخری و لم یترک ذلک الرحم الشامخ و تحولت الیه و نعم ما قال المولوی :

این بخاک اندر شد و کل خاک شد	وان نمک اندر شد و کل پاک شد
آن نمک کز وی محمد املح است	زان حدیث با نمک او افصح است
آن نمک باقی است از میراث او	باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص۲۰٤، س۱٦، ۱۷) : «من شأنه ان یکون فیه ماهیة کل موجود و صورته»

ای صورته العقلیة و ماهیته المرسله‌ٔ المطابقة بحقیقته کما هو شأن الحکیم العالم بالحقایق من الفحص والبحث حتی یظفر بالعنوان المطابق للمعنون سیما فی

التصورات بحدودها و فى‌التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط بـ : «ما هو» و «هل‌هو» و «لم‌هو» فى‌كل شىء له هذه‌المطالب، والعقل‌الهيـولانى لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من‌المعقولات المجردةوالذوات‌المفارقة والهيولى‌الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايـضاً جسمانيات[كذلك] والماهيات المحفـوفة بالغرايب والعوارض الشخصيّة المشخصه .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق‌المطالعة ......»

اى‌علمها علما حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لايعلم كنهه علماً حصوليّاً بل علماًحضوريّاً فان‌العلم بحقيقةالوجود اماحصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته‌كالعلم بمفهومه‌العام وبعنواناته‌الاخرى من‌الوحدة الحقة والحيوة السارية والعلم والارادة والخيريّه و غيرها من مساوقاته وبتحصيل‌العلم بالماهيات الامكانية على ما هى عليه فان‌الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقةالوجود ، واما حضورى كعلم‌المجرد بذاته والفانى باالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من‌القوة الى‌الفعل بسطوع نورالحق....»

رجوع الى اول‌الكلام و هو قوله : ان‌العقل الهيولانى عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»

من‌المشاهدات والحدسيات والفطريات فى جعل‌المقبولات من‌الضـروريات و اوائل‌المعقولات نظر فان‌المقبولات و هى‌الـمأخوذة ممن يعتقد بصـدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابةالمفيدةللظن والضروريات الستةالمشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار فى‌كتب‌الحكماءوالمنطقيين جعل‌المقبولات من‌الضروريات و توجيه كلامه (قدس‌سره) ان‌المراد بها المقـبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافى كونها ضــروريات لعدم توقف العقل فى الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملى كما ان النار حارة بديهيّة و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظرى ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامّة والمفسدة العامّة المعتبرتان فى قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل فى البرهان و فى الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة، فانه ايضاً ذوجهتين فكما انه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص٢٠٥، س١٤) : «لانه كمال اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوّة كما فى تقابل العــدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابــل للعدم الشأنى ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوّة» كما ان العــقل بالملكة تشبه الحركة فى كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك فى انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعى يصل كل شىء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص٢٠٥، س٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اى حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احــديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية فى كل شىء و ثانيها: مايلزمه الدرك والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وکتبه و رسله والیوم‌الآخر و بهذاالمعنی قال علی علیه‌السلام: «الناس موتی و اهل العلم احیاء»[1] .

قوله (ص۲۰٦، س۸) : «فمراتب‌الانسان......»

او نقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستکمال منحصرة فی نفس‌الکمال و هو العقل‌المستفاد، وفی استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفی‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملکة و فی‌الاستعدادالمحض،والاستعدادالاول و هوالعقل‌الهیولانی .

قوله (ص۲۰٦، س۱۷) : «اذااعتبرت فیه مشاهدة تلک‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فی الدنیا کما قیل فی‌العارفین : «کانّهم وهم فی جلابیب[1] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستکمال، بالحرکة الجوهریة و فی لفظ‌الجمع المعرف باللام‌المفید للعموم اشارة" الی اعتبار مشاهدةالکل‌دفعةً‌واحدةً دهریة فی[المستفاد] [2] لا بالنسبة الی کل واحد کمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الکل] مادامت النفس فی عالم‌الطبیعة غیر ممکنة و لیس‌کذلک اللهم الا ان یرادالنفس بما هی‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختیاریاً قبل‌موتها الطبیعی صارت عقلاً لا حالةمنتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانی و کان علی‌علیه‌السلام یتلو آیات الکتاب التکوینی

۱ـ ومن‌البدیهی ان : قائل هذاالشعر(و سایر اشعار التی کتبت فی دیوان منسوب الی‌الامام سیدالموحدین امیرالمومنین حکیم‌العرب والعجم ، روحیفداه). هو:علی‌بن ابیطالب القیروانی ره..

۱ـ والقائل هوالشیخ‌الاعظم فی‌الاشارات نمط‌العارفین

۲ـ ای فی‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صیرورتهاعقلا بالمستفاد یشاهدالحقایق دفعة واحدة دهریة من‌غیر تدریج و علی سبیل‌الانتقال من معقول الی معقول .

والتدوینی دفعةً واحدة والعقل اینه‌الجبروت و تراه الدهر الأیمن الأعلی و کانـ الطبیعه‌ و لوازمها سلبت عنه والغافل یظنّه هی .

و قال‌الحکماء الراسخون: لا یبلغ‌الانسان درجة التأله ما لم یصر بدنه کقمیص یلبسه تارةً و یخلعه اخری بل قیل ربمـا یصیر هذا ملکةً له. [1] .

واقول: هذا فی‌العقل لیس بغریب ومن کان له توقف کان بالحقیقة توقفه فی اتحادالنفس بالعقل‌الفعال و جوازالحـرکـة‌الجوهریة ولا غرو فی اعجب من ذلك و مما یکسر سورة استبعادك ان‌العقل و هوالملکة البسیطة هو مابه‌الانکشاف الواحد ینکشف به کل‌الحقایق‌الوجودیة لأن‌حق‌العلم‌هوالملکة والدرك‌هوالنیل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نایل کل‌المعلومات‌المکتسبة وان کنت فی ریب فزنه بالجاهل الأمّی والخلط والغلط من عدمها فی‌الخیال و کان‌النفس عندالمستعدین هی‌الخیال «نسوالله فانساهم انفسهم [2]» .

تا توخودرا پیش‌وپس داری گمان بستهٔ جسمی و محـرومی ز جان
زیروبالا پیش‌وپس وصف‌تن‌است بی‌جهت آن‌ذات جان روشن‌است

ومما ینورالمطلب: درك‌الجزئیات من‌الحس‌المشترك اذا اتی الجواسیس اخبار مدرکاتها له بان یکون فی‌البصر شیء من‌المبصرات وفی‌السمع فی ذلك الوقت شیء من‌المسموعات و فی‌الشمّ شیء من‌الروایح‌وهکـذا .

قوله (ص۲۰۷، س۱۷) : «الاول تهذیب‌الظاهر»

وان شئت سم‌الاول : «تجلیه‌» بالجیم والثانی «تخلیة» بالحاء‌المعجمة والثّالث «تحلیه‌» بالمهمله‌ [3] .

۱ـ ای‌التلبس بالوجودالحقانی و خلع وجودالامکانی

۲ـ و بعد هذه‌المراحل مرتبة‌الفناء علی اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص٢٧، س١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصور العلمية؟ فان عنى بها البـديهيات الستّ فهى العقل بالملكة وان عنى بها النظريات المكتسبة بالبديهيـات فهى العقل بالفعـل و على ایّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناء الافعال فى فعله تعالى والطمس رؤية الصـفات ؛ فانية فى صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانيا فى وجوده تعالى ففى المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لا اله الا الله» و فى المقام الثالث «لاهو الاّ هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقاماً للذاكـر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طى مقامى التعلّق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علـم مستهلكاً فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بـل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقـدمه و وسيله له و تصـقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا انّ العمل ايضاً الرؤية الشهودية و حق المعرفه و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والاوتـاد .

قوله (ص٢٠٨، س٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوايل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليــها [1] .

قوله : «بحسب‌التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم‌هو» و نشرع بعد فى بيان «هل‌هو» بل ماكان «ماهو» ماءالشارحة فان‌الحدود قبل اثبــات‌الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقيّة .

قوله (ص۲۰۸، س۱۶) : «والوهم يجردها عن‌الكل »

مع‌اضافة ماالى‌المادة لعلك تقول: ليس‌هذا مطابقاً لنفس‌الامر لان‌التجرد عن‌الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماوردالتجرد ان‌الاولان عليه‌لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة‌الجزئية‌والعداوة‌الجزئية ونحوهما ومدرك‌الحس‌والخيال‌هو الصورة‌المحسوسة والاشباح المثالية و ليس [مطابقاً] للمثال‌ايضاً لان‌الهضوم‌الاربعة اعنى‌الهضم‌المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها تردعلى‌مادة كيلوس فان مادة‌الغــذاء يبقى ستّ ساعات فى‌المعدة حتى ينهضم‌الانهضام المعدى ثم يبقى ست‌ساعات فى‌الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عددساعات‌يوم و ليلة واماالمثل له فليس كذلك كما عَلِمت .

والجواب ان‌المراد هنا بالمعنى الحرفى‌الدرك للوهم هوالاضافة الجزئيّة فان التجريدات ترد على شيء واحد فان‌البياض‌المعين المدرك للباصرة مجرد عن‌المادة لا عن‌الوضع‌المعين بالنسبة الى‌البياض‌المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هوالوضع‌المعين والبياض المطلق المضاف الى‌البياض ـ

۱ـ و قد نقل معنى‌السفر و اقسامه عن‌الشيخ المحقق الكامل ابى‌الغنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على‌الاسفارالاربعة حرفاً بحرف من دون تصرف فى‌كلامه مع ان كلام‌الشيخ خــال عن‌التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى‌الاسفارالاربعة . شرح مقدمه‌ٔ قيصرى ط۱۳۸۶ هـ ق ص۵۶۶ .

المعين الذى فى‌الثلج‌المعين مجرد عن‌المواد والجهات والاحياز والاوقات و غيرها الا عن‌الاضافة المخصوصة الى‌الثلج‌المعين‌وعندالمصنف (قدس سره): الوهم عقل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى‌على‌الناظر فى‌كتبه[1] والبياض‌الصرف‌المطلق مجرد عن‌الكل ولو اردنا بمدرك‌الوهم‌مثل‌المحبة الجزئية قلنا تردالتجريدات على شىء واحد ايضاً فان‌الصورة التى يؤخذمنها ذلك‌المعنى عين ذلك‌المعنى كما لا يخفى على‌العالم بتفاوت مراتب الوجودبالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ثم يجردالمحبةالجزئية عن‌الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى‌المحبه‌ المطلقه‌ التى هى صرف‌المحبة ولاميز فى صرف‌الشىء ولا يتثنى ولا يتكرّر .

قوله (ص٢٠٩، س٦) : «ولوجود مثل هذه‌الامور فى‌النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة‌الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى‌الوحدة الوضعيّة الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيدمخصص للثلاثة لان‌الحركة القطعيه‌ غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى‌الخارج الاّفى‌الذهن وكذاالزمان الذى هو مقدارها . وامااالحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن‌السيال فهما موجودان فى‌الخارج و كذا لا نهاية‌الشديدة كما فى‌المجردالجامع‌للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل‌اللانهاية العدديه‌ كما فى‌النفوس‌الناطقه‌ عن‌الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى منطقياتهم للكلى الغيرالمتناهى الافراد بهاوهذاالبرهان يثبت تجردالنفس وان كانت

١ـ واستدل على مرامه فى‌الاسفار سفرالنفس ط ١٢٨٢هـ ق مبحث نفس ص٢٨

فی‌مرتبةالحس‌المشترك والخيال فان ادراك‌الحركة و غيرها بنحوالجزئيه انما هو فی الحس‌المشترك من‌الخارج اوالداخل .

قوله (ص۲۰۹، س۹):«ومن‌الشواهد...»

هذا رابع‌البراهين المذكورة فی هذاالاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی‌الوجوب‌الذاتی و مما فی‌الوجود مطلقاً فان كل‌كثرةمؤلف من‌الوحدات‌المحضة وكل‌تركيب بالاخرة من بسائط بحته والاللزم‌الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل‌الرابع: انه لوكانت‌النفس جسماً ومافی‌الجسم منقسم‌لزم‌الخلف فی‌الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص۲۰۹، س۱۲) : «اذا قيل‌الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی‌الوحدة التی فی‌القوة المدركة علی تقدير جسميتهاوالثانی فی وحدةالموصوف بالوحدة .

ثم ان‌الاشكال والانحلال‌المذكورين فی‌العنوان احدهما مشوب بالآخر كما تری و خلاصةالاشكال: انكم استدلتم بادراك‌الوحدة و عروضها للقوةالمدركة علی تجردها و وحدةالماء اوالنار اوالانسان اونحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه فيجوز ان يكون‌القوة المدركه لها جسدانيه . وحاصل‌الانحلال انا لا نتمسك فی‌الاستدلال بمطلق‌الوحدة بل‌الوحدة المطلقة الحقيقيةفان تمسكنا بوحدة اشخاص‌الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس‌الوحدةالحقيقية بل بادراك ایّ معنی صرف و هو لا يتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص۲۰۹، س۱۶) : «بل كل معنی....»

اذ لاميز فی صرف ایّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان‌الكلام فيما قبلها فی

نفس‌الوحدة وفيما بعدها فى‌الواحد فالبياض‌الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من‌الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثنّاه الوهم فبالاضافة الى‌المحل اوالزمان او غيرهما والغرض تجرده عنها هذاخلف و هذه‌المعانى آيات لحقيقة‌الوجود المأخوذة منفردة عن‌الماهيات التى هى اجانب لها من حيث شيئية‌الماهية بما هى شيئيه الماهيه و من‌حيث نفسها نفسها بالحمل‌الاوّلى و انها لا تأبى عن‌الوجود والعدم فان سرت من‌الوجود الى هذه‌المعانى واستنبطت احكامها منه فقد سرت من‌الحق الى‌الخلق وان‌سرت‌منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الى‌الوجود فقد سرت من‌الخلق الى‌الحق .

قوله (ص٢١٠، س١) : «*واوردالشيخ‌السهروردى على هذا*»

اى‌الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان‌دليلكم مبنى على ان يكون‌الوحدة عرضاً متأصلاً حتى يقال: انقسام‌المحل يستلزم انقسامها وهى امر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج الا ذات‌الواحد لا وحدته بالدليل‌المؤلف من‌المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص٢١٠، س٥) : «*وفى‌الثانى كون‌الجسم....*»

ايضاً كون شىء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص٢١٠، س٧) : «*فنقول اولا...*»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى‌الجسم كضميمة البياض و اماالوجود فى الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى‌الاعتبارى‌النفس‌الامرى الذى ليس من‌قبيل ناب‌الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنيّة بعد ورود القسمة الوهميه على‌الجسم وما تختارون من‌الشقوق التى ذكرتموها فماهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص۲۱۱، س۱۳) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجودالنفس علماً حضورياً امكن اكتناهالنفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلمالحضورى كالحصولى اجمالى و تفصيلى و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فى سنالرضاعة حضورى وفىحال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً كلياً ايضاً حضورى لكن اين هذا من تلكوهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدةالانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرببمواصلةوخلطة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص۲۱۲، س۱) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بأنا»

وبهذااستدلالشيخالاشراقى على انالنفسالناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشاراليهابانا فهى وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دونالوجود العقلى اوالوجوبى .

قوله (ص۲۱۲، س۱۰) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثلالدخان الدليل علىالنار و مثل مايقال: العالم دليل علىالصانع. فلوكان وجدان ذاتك حينئذبالدليلالجزئى كالحس كانت محسوسةلكن الفرض عدماستعمالالحس ولوكان بالدليلالكلى لكانت معلومة حضورياً علىالوجه الجزئى .

قوله : «لعلى ادركت بهذاالفرض» اى بوهمى ادركت ذاتى والمقصود اثبات الوسط وانالوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا .

قوله : «تارةً انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد من بقاء هويةالفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعلّه عندهم من باب تجددالامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجردعن المثال كيف واكثرالناس مجازاتهم ليس الاالامور الصورالمثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطةفذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعى والمثالى كليهما .

قوله (ص٢١٤، س٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودةالزائلة عن الماء بالقسرالعائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص٢١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النوريه فالوجود الكتبى لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل مافى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضيّة محصورة حكم فيها على كل فرد و صورالكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجودالنفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهيئة» يعنى انها اجل شأناً من انشاءالاجرام العظيمة بل ليس همها الاالله ولانصب الغير لفؤادها الا هو .

قوله (ص۲۱۶، س۹) : «يمنعها عن جودةالتعقل»
او يشتبه عدم جودةالادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص۲۱۶، س۱۳) : «عين التالى»
اى بمجردالاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص۲۱۲، س۱۷) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»
والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص۲۱۸، س۸) : «فى حق آدم واولاده»
اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[۱] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبارمحض اذ لا ماهية له بخلاف مافى الانسان فانه باعتبار الماهية اوالمتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

۱ـ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهورالانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاعظم لاتحادالظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كالعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٨،٩) : «وفي عيسى عليه‌السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه‌الكلام في: روح منه : كالكلام في: روحي. واما الكلام في‌الكلمة فهو ان كلمته تعالى‌امريه‌لاخلقيه وبالحقيقه كلماته التامات اى العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه‌تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه التي هي كلمات‌القلوب لا كالاحاديث‌الخيالية والموجودات الغيرالقارة الضعيفة ولو قيل بحسب‌التأويل اريد عيسى‌النوعى كادم‌لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة‌الانسان البشرى في‌الصعود آدمية و نشأة‌الروحية‌الامريه في‌الأواخر عيسويه و عيسى روح‌الله و منزله في سماءالارواح كما ان‌آدم خليفته في‌الارض و عليه ينزل ما في الاخبار ان عيسى‌عليه‌السلام ينزل‌من السماءفي‌آخرالزمان و بالجملة كل هذه طويلة و في سلسله الترقيات الى‌الغايات والدهرروح‌الزمان نسبته‌اليه‌نسبة‌الروح الى‌الجسد وانحفاظ‌الصورة لاهل‌الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة‌التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه والزوجية فيها هي‌التركيب فيهامن‌الوجود والماهيه اومن‌الوجهين وجه يلي‌الرب و وجه يلي‌النفس اوتعلقهالذاتها وتعلقهالمبدئها او من‌الجنس‌والفصل او من‌النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت‌الارض وفي‌الحيوان‌والانسان البشرى هو هذه بعلاوة‌التركيب من‌المادةوالصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٢) : «وقوله اليه يصعدالكلم‌الطيب.....»

اى‌الكلم التكوينية المجردةالظاهرة عن لوث‌المادة و لواحقها والصعود هي

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص٢١٧، س١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبة الامريّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص٢١٧، س١٤) : «و قوله تعالى: ياايتها النفس......»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص٢١٧، س١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتي الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعاً و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالاً له ذاتاً و صفةً وفعلاً ؛ اماذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة فى البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمّة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً او صفةً و فعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرف نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلاحول و بلا قوة الا بالله العلىّ العظيم ولا صفة له. و يتذكر فى مقام

توحيدالصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيدالذات بلااله الا هو عرّف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع السيالات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمي . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق داناشوی دانی که چیست

الفعيل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص۲۱۷، س۱۷) : «انا النذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد في العندية فان من عندالمجرد من له مقام العندية في مقعدالصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص۲۱۸، س۳) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولدالعقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طيٌ صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طى المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقةالوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعه و هـذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحيَّة» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقليه الكليه لا كينونتها النفسية الجزئيَّــة لانها باطله و بالخطيئــه : الخطيئة التكوينيَّه . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لاالتكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجودالنفس هاهنا ظلٌ وجودالعقل هناك وخطيئتهـا التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيهاوفى متعلقها الّذى هوالبدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الّذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعدادياً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيَّه

هاهنا بل‌التكليفيه- هاهنا اذ معلوم انــه‌لولاالماهيّةالامكانية و امكانها لمــا كان فى‌الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرارمن سخط‌الله قاهريّة نورالله وانه لا يمكّن النورالأشد[1] الابهى‌النور الاضعف‌الانقص‌من‌البروز فى ساحــة عزه الا ان يقع فى‌المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من‌الأوّل .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص۲۱۸، س۱۹) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس‌المختلطة العقول اماالانفس‌الحيوانية المنفــصله- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض‌الوحشيه- ولو بادخالها فى صراط‌الانسان وتقريبها من‌الله تعالى واماالانفس الانسانية الناقصةالمنتفعه- بتدابيرالنفوس‌الكامله- وسياستها لاهل‌المدن و تباديها بآدابها و اماالانفس‌الحيوانية المتــصله- الواقعه- فى صراط‌ـ الانسان فان‌الصيصيّة الانسيّه- قبل نزول‌آدم ضاعف‌الله تعالى جــلاله فيها مواطن قوى‌النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فــان هذه الانفس متحركة بحركات جوهريّة الى ان يتصل بالنفس‌الناطقه- و تتحد بها كما تتحــد هى بالفعل الفعال و روح‌القدس الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «ولا رفضه فى جميع‌المواضع» والسر فى ذلك ان‌النفس ذات مراتب ودرجات و هى مع كونها فى اعلى‌العوالى‌كمرتبة النفس الكليّة الالهيّه- والجوهره اللاهوتيه- فى ادنى‌الادانى كالطبع ولكن‌بلا تجاف فهى‌المــثل الاعلى لرب‌الارض والسماء الجامع بين صفات‌التنزيه‌توالتشبيه‌واسماءاللطيف والقهر فهى ايضاً متعلــمه-

---

۱ــ هذه‌العبارة من‌الشيخ‌الشهيد ذكرها فى‌المطارحات وحكمة‌الاشراق .

بجميع الاسماء «علّم آدم الاسماء كلها[1]» .

قوله (ص۲۲۰، س۳،۵) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان اريد علّة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علّة استدامة الهبوط اريد بالريش :رياش جناحي العقل النظري وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقلين هيولائين بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتى» قد ذكرنا في تعليقاتنا على سفر النفس[2] من الاسفار الاربعة بعض العلل والنكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص۲۲۰، س۱۰): «لم يكن من الواجب تعالى»

اى من الواهب تعالى والمراد نفي الامتناع واثبات الامكان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل في العالم واجباً لم يمتنع فيه فكان ممكناً فكان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في المبدعات و كليّة العالم بجملته ابداعية[3] .

قوله (۲۲۰، س۱۲) : «فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكيّة للافلاك والصور المثالية للبسائط العنصرية والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابوري .

۱ـ س ۲ آية ۲۸۰

۲ـ سفر النفس ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۱۰

۳ـ لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها اوالمتحدة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافي حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد — داشت شاگردی و گفت ای‌اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت‌کنیم — در کدامین‌جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیـم ای غلام — دفن کن هرجاکه خواهی.والسلام
من‌که خودرا زنده درعمری دراز — پی‌نبردم، مرده چون‌یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی‌السنخیة بین‌المدرك والمدرك افرادالتوحید لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له، فلا بد ان‌لا یری‌المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیّة والا اضیف‌الیهاالوجود واثبت‌الثانی فلا یکون مفرِّداً واذ لا ماهیّة فلا مادة و یمکن ان یکون حبُّ‌الواحد من باب اضافة‌المصدر الی‌الفاعل ای صاحب حبٍّ مقام‌الوحدة والخلوةافراد هذاالواحد و تخلیة قلبه عن کل الاغیار ومن جملة‌الاغیار المواد بل‌الماهیّةوالتجرد عن‌الماهیة فوق‌التجرد عن‌المادة

قوله (ص۲۲۱، س۱۱) : «حب‌الواحد افراده»

«اعلم ان‌النفس‌الانسانیّة جسمانیه‌ الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً[۲] :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم‌العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجردة عن‌المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس مترددة دائماً فی‌الابدان کما هو قول بعض التناسخیّة [۳] .

و ثالثها : ان‌النفوس قدیمة قبل‌الابدان ولکن بالهویات‌الجزئیة و هکذا فهم

۱ـ قوله: الکینونةالسابقة القدیمة التی له «ای‌الرب‌النوع» قوله لها «ای‌النفس» .

۲ـ ولذا قیل : آدمی‌زاده طرفه معجونی‌است .

۳ـ ومنهم یوذاسف‌التناسخی .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتي المعبر بما قيل، ردٌ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمه بقدم العقل الكلي الفعال و هو ربة النوع ولكن في مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقه القديمه التي له، لها[1] و حادثه ايضاً في مرتبه كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأي الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غيرذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفي عام و هذا قول بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخيه مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثاني بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلي او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقه لها في السلسله العرضيه كما ان ماقبلها ابطال للكينونة السابقه في السلسله الطوليه النزوليه .

۱ـ قوله: له. اي «الربة النوع» قوله: لها. اي «النفس»　　۲ـ لذا قيل: آدمیزاده طرفه معجونی است .

قوله (ص٢٢١، س١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعيه صارت فردين لكونها فى مادتين هما الهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لولم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة فى زمان بشكل و فى زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص٢٢٢، س٤) : «اما الثانى فلان قبول الكثرة.....»

اى عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلى المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلى والحدوث الطبعى لان وحدة الذات لا ينافى كثرة التجلى الافعالى .

قوله (ص ٢٢٢، س٩) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التى هى التشخصات .

والثانى: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس التشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لايمكن ان يقال بمثل هذا. اى: انالتميز بانحاء الوجودات فىالكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثله متفاوته بالهويات التى هى كما ترى معالابدان و بعدها من السّعادةوالشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها منالمواد المختلفة او كالمواد منالابدان المتفاوتة الاستعـــدادات فيلزم فىصدورها قبل عالمالكون عنالبارىتعالى صدورالكثير عنالواحد بلالكثرة فى النوع الواحد مع عــدمالمادة و لواحقهافحصولالوجودات هناك اولالكلام .

قوله (ص۲۲۲، س۱۳) ، فقد علم انالمادة المشتركة»

اذ لا ميز فى صرفالقوة فمالم يتميز لم يتميز وتميزها بالصورالسابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابليّةالهيولىالاولىللصور المخصوصـــة ليست الا فى ضمن الصور فىالسلسلة العرضيه الزمانيه اذ هيولىالمجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن كلالصور عند اعتبار ذاتها فى ختــمالسلسلةالنزوليّة و بدوالسلسله الصعوديه

قوله (ص۲۲٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسبالذات ونعم ما قالالعارفالجامى (قدسسره) :

تا بــود باقى بقــاياى وجــود   كىشود صافاز كدر جام شهود
تا بود پيونــدِ جان و تن بجاى   كى شود مقصودِ كل بُرقع‌گشاى
تا بود قالب غبــار چشمِ جــان   كى توان ديــدن رخ جانان عيان

والكمالالعقلى بالنسبة الى طائفة منالنفوس و هىالنفوس الناطقه القدسيّه والوجود النورى بالنسبه الى طائفة اخرى منها و هىالنفوس الكلية الالهيه و ذلك لانالتأسيس فىالكلام خير منالتأكيد .

قوله (ص۲۲٤، س۵) : «ولا ضد للجوهر العقلی»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فی‌التعريف الضد اذالكلام فی‌الجوهرالعقلی ولا محل له و ان قلنا لا ماهيّة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص۲۲٤، س۱۱) : «لان دلايل تجردالنفس....»

الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فی هؤلاء فعليه فقولهم كهيولی لم يكن لها صورة و بقاءالهيولی بــلا صورةمحــال .

قوله : «انما ينهض فی‌المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريدالمجرد والمقشرات بتقشيرالمقشر و بالمجردات بلاتجريد مجرد والمقشرات بلاتقشير مقشّر كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالی شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلی العــقلی لاالطّبيعی ينبغی ان يؤخذ بوجود جمعی محذوف‌عنه‌الجهة السفلی والعليا و زمان الحال و زمان الماضی و غيرذلك من العوارض اللاحقةوالغرايب من نفس حقيقته و مع ذلــك لا يحذف منه شیء من سنخه ليكون جامعــاًمن كل المياه فی كل‌العوالم و كــذا فی حقيقةالوجود و غــرايب‌الوجود الماهيات‌والاعدام وليست لشیء منهماشيئيةوجودية واذا وصفها بالاحاطه لم يشبه‌الخيال بالانبساط المقداری او بالفوقية لم‌يشبه بالفوقية الاضافه الحسيّه او بالنوريه لم يشبه فی‌نور الانــوار والانــوار القاهرة الأعلين والأدنين والانوارالاسفهبديّة الفلكيه والارضية بالضوءالشمسی اوالقمــری او النجمی اوالسراجی و معلوم ان مثل هذاالانسان اقلی‌الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبّث بشعورهابهوياتها وبالفطرة الالهية التى فطرالله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاءوالفردانيه والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حب النبى «صلى الله عليه و آله» والولىّ لانها صفات الله لم يكن فيه كثيــروهن .

قوله (ص٢٣٦، س١٣) : «واقول : التوفيق بين القولين»

اوالتوفيق بان القوة العقليه بما هى قوة عقليه لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مــع الله وقت لايسعنى فيه ملَك مقرّب ولا نبى مــرسل» قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل — تا اَبَد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطارالنيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل — پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار — موسى ازوحشت شودموسيچه وار»

قوله (ص٢٢٨، س١) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول الجمهور غيرخفى لان وحدة النفس عــلى هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقيه و على قولهم عدديه والقــوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لــوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتيــة و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركّب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً[1]» ولم يردالفيلسوف بالاجزاء الا هذا كــما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

۱ـ س ٦٤ ، ى ٢

قوله (ص۲۲۸، س۹) : «والبرهان كاشف حجب هذهالاوهام»

فانه كما سيجىء للعقلالفعال وجودنفسي و وجود رابطي لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطي لاالنفسي وبعبارةاخرى متحدة بتجلياته النفسية فيالقوابل لا بذاتهالبسيطة فلا يلزم شيء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فيالعقول بالفعل منالانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فيالعلم والعمل «تلكالرسل فضّلنا بعضهم على بعض[1]» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذالنور كيف والكيف لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته بلالاشتمال ليس كذلك فيالكم القابل للقسمة لذاته فانالخط الطويل ولو ذهب الى غيرالنهاية متصل واحد والاتصالالوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله علىالخطوطالمتناهية لا يوجبالكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص۲۲۹، س١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غيرمرّة انالطبيعة المعدودةمن مراتبالنفس هيالطبيعة الغير الواقفة التي بصددالارتقاء والمأخوذة «لابشرط»لاالواقفة والمأخوذة «بشرط لا» فانّ الواقف وان كان نفساً حيوانيّة في اعلىانحائها لا يليق ان يعد من مراتبالنفس الناطقة القدسية كما ان غيرالواقف و انكان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كانالسلوب اندر كانتالوحدة اقهروالبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدةالبسيط كلالاشياء في وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بلالهيولى ايضاً من جهات بقاء ـ

۱ـ س ۳۷، ى ۱٥

الموضوع لكونها باقيـة فى جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضـاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و فى الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهـة العقليه وانه رقيقة الحقيقه التى هى رب النوع له اتصال الحركـة القطعيه اذ الاتصال الوحـدانى مساوق للوحدة الشخصية وثبات التـوسـطية ذاتاً والوجود الذى هو وجه الله الواحـد البسيط «هو معكم اينما كنتم[1]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمـة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فى حديث الحقيقة «فيلوح على[2] هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقايق على ما هى عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهى قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثـم[3] فصّلت» اى الكتاب التكوينى كالتدوينى اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فى الكتاب الانفسى ثم فصّلت فى الكتاب الآفاقى فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفى هذا الكتاب التكوينى الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذى هو فى نعيم و فى علـّيين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملوءاً من العـلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلـّمـهـم الكتاب والحكمـة على خلاف «كتاب الفجار الذى هو فى جحيم[4]»

١ــ س ٧١، ى ٣٥

٢ــ س ١١، ى ١ ــ س ٤١، ى٢،٤٤

٣ــ حديث الحقيقة من المأثورات التى نقلها الخملـة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤ــ س ٨٣، ى ٧

وفی سجین لاخلاده الی البدن مملوءًا من الکذب والمین والاباطیل والخیالات المرکبة القابلة للاحتراق و تأمل فی هذاالمیزان ذی الکفتین احدیهما العقل النظری والاخری العقل العملی او احدیهما العالم العینی والاخری العالم العقلی المشار الیه فی قولهم: «الحکمة صیرورةالانسان عالماً عقلیا مضاهیا لعالم العینی» و ذلك لان الاشیاء تحصل بانفسها فی الذهن والوجود فی الموطنین مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك فالانسان هوالعالم والعالم هوالانسان و کأنه العاکس والعالم بشراشره عکسه کما هو عکس الحق وظله «الم تر الی ربك کیف مدالظل[1]» الموضوع تحت السماء اشارة الی ان الانسان هوالمشار الیه بقوله تعالی و وضع المیزان [2] و هذا هوالمحاذی لرفع السماء اللاین بمقابلته بالقسط سیماالقسطاس المستقیم المساوی الکفتین و هو النفس القدسیة التی وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظری و عقلها العملی اقرء کتابك ورقاً ؛ ویل لمن لاکهابین لحیته ثم لم یتدبرها هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق هو تعالی یحق الحق بکلماته سیما الکلمة الأتم التی من رأها فقد رأی الحق «ان هذاالقرآن یهدی للتی هی اقوم[3]، انا کنا[4] نستنسخ» ای نستکتب ما کنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالکم او نختصر مفصلات اعمالکم کتابة اجمالیة بجعلها ملکات واحسب حسابا و ان وجودك بما هو وجودك کسراب بقیعة وافقده لان نسبةالشیء الی القابل بالامکان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماءالحیوة الذی هو الوجود بما هو مضاف الی الوجوب الذاتی تعثر ما علیه لان نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ایضاً و انها توابع الوجود

۱ــ س ۲٥، ی ٤۷

۲ــ س ٥٥، ی ٦

۳ــ س ۱۷، ی ۹

٤ــ س ۲، ی ۱۰۰

تدور معه حیثما دار فمن ملکه ملکها وفی المثل : ثبّت العرش ثم انقش . «کفی بنفسک الیوم علیک[1] حسیباً» لأنک مظهر سریع الحساب و خیر الحاسبین .

«دوائک فیک ولا تبصر ودائک منک ولا تشعر» فلعلک تعرف بهذا المیزان وزن حسناتک وسیئآتک لان کل الموازین التی تعرف بها حقیة کل شیء فیه من الموازین الخمسة الحقة- التی هی میزان التلازم والتعاند والتعادل الاکبر والأوسط والاصغر وبها یعرف بطلان الموازین الثلاثة عشرة الشیطانیة المشروحه- جمیعاً فی موضعها و اعمل بقوله علیه السلام: «حاسب نفسک قبل ان تحاسب غداً» کما هو دیدن اهل السلوک فیحاسبون فی اللیل کل ما عملوا فی النهار فان زادت حسناتهم علی سیّئآتهم حمدوا وشکروا الله تعالی حیث وفقهم لذلک و ان زادت سیئآتهم تابوا و انابوا و تدارکوا زلاتهم فی ذلک اللیل و هکذا دأبهم کل لیلة ورب سالک یحاسب خواطره فی نهاره فیتدارکها فی لیله و ان کان شیءمنها فی غیر الحبیب وتفکر فی هذا الصراط المستقیم اولا ففیه جمیع منازل السایرین الی الله و ینشعب الی السیر من الخلق الی الحق و الی السیر فی الحق و الی السیر من الحق الی الخلق و الیه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنین یذهب فیه صعوداًومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش علیه الی الله فانه صراط الله العزیز الحمید فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خلیفة الله و عبدالله لا لغیره مما عبدالاسماء الاخری کالحیوان فانه عبدالسمیع البصیر والملک فانه عبدالسبوح القدوس وقس علیه کمافی الکتاب الالهی «ما من دابّة الا هو[1] آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم» و الیه اشار (قدس سره) و تدبر فی قوله تعالی: «وان هذا صراطی مستقیما[2] فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبیل فتفرق بکم

۱- س۳۳، ی۳۹

۲- س۶، ی۵۴

عن سبيله» .

قوله (ص۲۳۱، س۳) :

«ففى معرفة نفس الآدمية و قرائة هذا الكتاب الذى فيه الحكمة» اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء[1]» اى العلوم و المعارف و الاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف و الملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلميّة و العمليه يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمه كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك و الملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص۲۳۱، س۱۵) : «و تدخل الجنة»

اى جنة الصفات و الافعال الابداعيّة و الانشائيه بغير حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسّع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الأعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه و التناسخ على سبيل الانفصال و التناسخ الصعودى و التناسخ النزولى و التناسخ الملكى و التناسخ الملكوتى و التمثيل فى المراقبة و الرياضة و عند الوحى و البروز عند مجوزيه و قد فصّلناها

۱- س۳۸، ی۵.

فى مواضع اخرى .

قوله (ص٢٣٢، س١٦) :

و قوله تعالى : واذالوحوش حشرت[1]» ایالانسیون الذین صاروا وحوشا واماالوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لهـا استقلالاً[2] نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودهاالطبيعى تستكمل نفساً و بدناً بالحركة الجوهرية فتستغنيان عنالمادّة فتصيرالصورة متحدة بالمثال والمعنى بربٍّ نوعه فتلكالصورة كفل لذلكالمعنى فتحشرالحيوان بلالنبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها بربالارباب فحشر هؤلاء حشر هذهالوحوش و غيرها تبعاً فهى كمياه انفصلت منالبحر فى كيزانوجرات ثمانكسرت الكيزان والجرات فاتّصلت بالبحر واماالنفوس الانسانية فليس كذلكلاستقلال وجودها فشخصمنها كالكلى من غيرها و كربالنوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....[3]» و ذلك لأنالشهادة فى هذهالآية وما بعدها شهادة وجودية فانلسانالكلب مثلاً فىالانسان الشقىالذى ظهر فىالبرزخ والآخرة بصورته يشهدبفعلالشر و صدور عملالكلب منه و كذا جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الأناسى بصورها البرزخية والاخرويه تشهد هيئآتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية على التناسخالكونى .

١ــ سورةالتكوير، آية ٥

٢ــ هذا مناف للتحقيق والحق انالنفوسالحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فىالبرازخ ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لمتبلغ درجةالمعقولات

٣ــ سورة ٢٤، آية ٢٤

قوله (ص٢٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التى كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه‌الباطن كما ترى‌فى‌الذين‌غلبت عليهم‌الحيوانية‌والسبعية فيشبهون السباع هيئة و يعيشون عيشهاو يعاملون مع‌الخلق معاملتها مع بنى‌نوعها وجنسها و هذا كان فى‌الامم‌السابقة اكثر واشد والتفاوت فى بعض‌الهيئات والاحوال لايقدح فى‌الصيرورة كالتفاوت فى افـرادنوع واحد من‌السباع لا يخرجها من ذلك النـوع .

قوله (ص٢٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى‌القوة المحضـة» فان‌الانعكاس جايز فى التغييرات التى فيها خلع ولبس للمادة اعنى‌فى‌المواضع التى‌حدوث شىءللمادة يوجب نزول شىء عنها و اما فى‌التغيرات‌الاستكمالية التى لايوجب زوال شىء عنها فلا لان هذه فى‌النفس ليست على سبيل‌القصد والروية بل طبيعية و كما ان‌الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجهاً الى شىء و صرفاً عنـه ومطلوبها لا يصيـر مبغوضها كذلك هنـا والعناية ايضاً تقتضى ايصال كل موجودالى‌غايته و بعد الوصول لا تقـتضى التنازل والارتجاع والصورة التى فى‌المنى بل فى‌الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشىء ليست بشىء و حين كانت‌النفس فى‌الصيصية الاولى كانت فعلية و كامله ولو فى‌الشيطنه والخداع و ان لم تكن قابله للتخطى فى عالم‌الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل‌الاتحـاد بين‌المادة والصورة بخلافه هنا والحـاصل ان‌النفس بعد المـفارقة عن الصيصية الاولى ان انسلخت عن كمالها و فعليـتها لزم‌التنازل والرجوع القهرى الى‌القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم‌السنخية بين‌النفس و متعلقها .

قوله (ص۲۳٤، س۱۳) : «اذ لا تکرار فی الفیض ولا تعدد فی التجلی»

هذا کلام العرفاء الشامخین وله معنیان: احدهما ان الفیض المقدس لکونه وجوداً حقیقیاً والوجود الحقیقی لا جزء له مقداریاً کان اوخارجیاً او عقلیا ولاتعدد فیه ولااختلاف بالنوع ولابالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک ولیس بجوهر ولا بکیف ولا بکم ولانحوهما فلا سیلان فیه ولا زمان فلا تکرار فیه ولا رجعة فالتجلی الذی هوالآن هوالتجلی الذی فی زمان الطوفان مثلاً بهویته و بعینه .

و ثانیهما : ان کل شیء مظهرالاحدیة و مجلی اسم «من لیس کمثله شیء» فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذاالکلام بهذاالمعنی یناسب المقام لابالمعنی الاول .

قوله (ص۲۳۵، س۸) : «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فان هذا مثل ان یقال: اذااستدعی مزاج المقناطیس جلب الحدید فمزاج الانسان بالطریق الاولی .

قوله (ص۱۲۳۵، س۱٤) : «بقوله تعالی: هل اتی علی الانسان»

ای قد اتی و قوله تعالی : «امشاج» ای "اخلاط" و نبتلیه حال و فی الجمع : «ای نحشره بما نکلفه من الافعال الشاقة لیظهر اماطاعته واما عصیانه فیجازی بحسب ذلک» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمیعاً بصیراً لنبتلیه ای: لنعبده و نأمره و ننهاه»

لقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسرالفراء هکذا و اقول : اوالمعنی: خلقناه من نطفة امشاج نبتلیه ، بانه ینسی اصله المادی و یدعی الجد والشرف ام لا؟ کما قال علیه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (نتنة) ، »

قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال .

قوله (ص٢٣٦، س٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهوخارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذاالمنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والآخر ما يذكره في كتابه الكبير [1] و هو : انّه لم لا يجوز ان يصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانور المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهماواشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص٢٣٦، س٧) : «*وصعدوا الى الملكوت الاعلى*»

بل لايمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل اوالابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجردالخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هوالصعود المذكور .

قوله (ص٢٣٦، س١١) : «*لاتصالهم بالملكوت*»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هوالجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

١ـ الاسفارالعقلية ط.١٣٨٠ هـ ق ج اول ص ١٦٠ و المبدء والمعاد ط١٣٦٣ هـ ق ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهوالحالٌ فيـه .

قوله (ص۲۳۸، س۷) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخـل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثـلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقد يربط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليـه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجـع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقـود مدركه الى معرفة احـكام جزئياته بوجه كلي و هذا النور مخصوص بالانسان والجـزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولاكمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشـراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصيـّة الوجود لا من باب التعـقّل و درك الكليّات [1] .

قوله (ص۲۳۸، س۹) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكـون الا

۱ــ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة افراد المثالية .

بالارادة وما يقال: انالطبيــعة ايضاً تطلبوضعاً كحد من حدودالحركة الاينيه‍ ثــم تهرب عنه فجوابــه : انالطلب فیالطبیعةلیس بعینالهرب والهرب فیها لیس بنفســ الطلب و اما فیالفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينهالهرب عنه من جانبآخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب لهمنطرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدمالتضاد فیالافلاك والفلكيات مجردالارادة والحيوة لاالحيوة النطــقية ولكن بضميمةالقواعد المقــررة من انالفلك لاشهوة فيه ولاغضب اذ لاحاجة له الى جذب الملايم و دفعالمنافر و انه لايتحركللغاياتالوهمية بل للغاياتالعقليــة من التشبهات بالعقول المفارقه‍ يتمالمطلوب .

قوله (ص۲۳۸، س۵) : «لقبول ذاتالفيض»

ایالفیضالمقدس والحقيقة المحمدية والرحمه‍ الوسعه‍ .

قوله : «دائمه‍ الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذالشوقية فرعالنفس

قوله : «ومعلوم انالتأثرالالهی...» وجه آخر هو انالقــدرة التی هی اثرــ الحيوة ظهرت اولاً فیالجرم الاقصى ومنشدةالقوة والقدرة تحرك الفلك الاطلســ الافلاك الاخرى منالمشرق الیالمغرب حركتها التی لها بالعرض و بتــوسّطها يصل آثارالحيوة الیالعناصر والحاصل: انالافلاك معطيةالحيوة للعناصــر و معطیالكمال ليس فاقداً له والعاصر اذااعتدلت و صارتوحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فیالعدل والوحدة و عدمالضديه‍ فتخلعت بما تخلعمن خلعه‍ الحيوة الفايضه‍ منالواحدالاحد العدل تعالی شأنه .

قوله (ص۳۲۹، س۱۱) :

قد قيل فى العلوم الادبية ان زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى : فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمى والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففى الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والعوارض و اليه اشار بقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ فى الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التى بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية فى جسمه مثل القوة المحركة المنبثة فى العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفى كتبه الاخرى .

قوله (ص٢٤٠، س١٩) : «فهى بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان كل مجـرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المـعقولة عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة فى النفس الا ان المصنف (قـدس سره) لايقول بالحلول لا فى الصور الجزئية ولا فى الصور الكليه .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس فى موقعه وليرتفع بـامور :

احدها : ان النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقليه فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقى هو الوجود والماهيه اى المـوجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قـدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبلـه .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لاالى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

١ـ والظاهر: ان من المقررات.....

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سرالنفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هى و هى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانيه نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعلّ المراد من الخذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النّفس .

قوله (ص۲٤۱، س۹) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص۲٤۲، س۹) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقيه من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : انالواهب على مذهبالمصنف (قدس‌سره) هوالنفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيـــرهاكالنفس‌المنطبعة الفلكيه .

و ثانيها : انالصورة لها قيام حلولى بقوةالنفس عندهمولها قيام بالنفس‌صدورى عنده (قدس‌سره) .

و ثالثها : انالصورة عنده (قدس‌سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غيرالصورة الخارجيه لكن‌الخارجية فى‌المادة الفلكيه اوالعنصريه والمبصرة بالذات ايضاً فى‌المادة العنصرية لكونها فى‌القوةالباصرة عندهم و هى فى مادة الروح‌البخارى المتكون من صفوةالاخلاط المتكونة من‌العناصـــر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن‌الصورة هذه‌الصورةالطبيعية كما مر .

قوله (ص۲٤۲، س۱۹) : «وليت شعرى اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شىء ينالهـــا اى ينال‌الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه مـــاسيـــذكر و هو او ينال‌الاشياء بالصورة الحاصله فيـــه .

قوله (ص۲٤۳، س۳) : «فما لم يدرك تلك‌الصورةالحاصلة اولاً»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل‌انه‌لا بدّ ان تدرك‌الصورة الحاصـــله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات‌الصور ثانيـــاًوبالعـــرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى‌النفى» اى اذا ليس عدم‌الادراك و جازالادراك فاما ....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته‌العاريّة الجاهله يدرك

الصورة الحاصله- و هو باطل كما مـر اوبصور اخـرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهوالمطلوب اوالخلف .

قوله : «و كذلك حال‌النفس....» بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحادياً كان‌تركيب‌المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق‌الاولى .

قوله (ص۲۴۳، س۱۹) : «ثم ان وجودالاضافة الى شیٔ ....»

اى لو سلم ان‌الاضافة امر موجود فوجود اضافةالنفس غير وجودالمضاف اليه للنفس فاذا لم يكن‌الصورالمضاف اليها وجودها مرتبة من وجودالنفس لكونهاضمائم فيها والضميمة ليس مفمومها فى مرتبه- مفهوم المنضم اليه ولا وجـودها فى مرتبة وجوده لم يكن‌النفس جامعة لها فكيف‌تكون عالمة فالنفس العالـمة اميه- بالحقيقه حينئذ فليكن‌الادراك بنحو تحول المدرك‌الى‌المدرك حتى‌يصدق‌انه واجد له‌والماهية الامكانيّة بمجرد خلوهابحسب‌المفهوم عن‌الوجود اذا كانت مصحـحة لسلب‌الوجود فكيف لا يكون خلوالنفس ماهيّة ووجوداعن‌الصور مصحّحاً لسلبها عن‌النفس عـلى مذهبهـم .

قوله (ص۲۴۴، س۱۱) : «ذلك متـاع‌الحيوةالدنيا»

اى‌المالكيّة والوجدان فى متاع‌الدنيـا ليسا الاالنسب الوضـعية الاعتباريه فالوجدان فى‌الحقيقة هنا ليس الاالفقدان والوصال ليس الاالهجران والحضور ليس الاالغيبة فان‌الوصال هنا ليس الاالمماسةّبين نهايات‌الاجسام مع‌التفرقه- بين ذواتها .

قوله (ص۲۴۵، س۱) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحادالمدرك والمدرك فهذه‌الحكمة المشرقيّة من نتايج قاعدةاتحاد

المدرِك والمدرَك .

قوله (ص۲٤۵، س۳) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظه بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هى: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئيه فى بدنها الجزئى وذلك لان الايجاد فرع الوجود و وجودها بعدالبلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقه .

فى القدسى : «ياابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غايه الغايات .

قوله : «ووجوداً فى انفسنا»

قوله : «ووجوداً فى انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث ان لها وجوداً فى انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً فى انفسنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغايه بنحو التحول .

قوله (ص۲٤۵، س۱۸) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الاالواحد بالعدد»

اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقيّة اوالحقه الظليه . اى: ما لا

ثانی له من سنخه فالوجودالمتقدم الـــذی‌فی‌السلسله‌ٔ النزولیة و به فاعلیة والوجود المتأخرالذی فی‌السلسله‌ٔ الصعودیه‌ٔ و به‌کونه غایه‌ٔ کلاهما مشموله‌ٔ و لکون‌العقل ذا مراتب و متفنن‌التجلی و کل نفس تتحدبمرتبة و وجود رابطی منه لا یلزم ان‌تعلم کل ما یعلمه الاخری او کل ما یعلمه العقل‌ولا تجزیة و کثرة کما فی‌المعیة القیومیه‌ٔ للحق مع‌الکل وایضاً لاجل انه لم یتصورمن‌التقدم والتأخـــر الا ما هوالمشهور و کأنه لم یرتق فهمه من‌سجن‌الزمان الی‌الدهر لیعرف‌التقدم والتأخر الدهریین وهذان فی ترتیب المـــوجودات فی‌السلسله‌ٔ الطولیه‌ٔ فالعقل‌الفعال متقدم دهراً و متأخر دهــــراً و متأخر دهراً ولیس زمانیاً و الیه اشیـــرفی‌الحدیث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان کنت عارفاً بصیراً سائراًمن‌الحق الی‌الخلق فاتل قوله تعالی : «هوالاول والآخر» وانظر اولیته‌فی‌السلسلـة‌الطولیـّة والنزولیه‌ٔ فی عین آخریته فی‌العروجیه‌ٔ و بـــالعکس اولیـّة حقیقـة‌الوجود علی‌الماهیات‌السرابیه‌ٔ فی عین آخریتها باسقاط اضافتها الیهاعنها .

قوله (ص٢٤٦، س٤) : «بل ینتهی الی فیض علوی»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله کما فی سفرالنفس[2] و هو ان یکون‌المخرج امراً غیر عقلی کجسم او قوة جسمانیه‌ٔ فیلزم ان یکـــون‌الاخس وجوداً علـّة مفیـــدة للاشرف وجوداً فان غیرالعـــقل افادالعقل‌لغیره والـــمعلم البشری معد و معلوم ان جسمه او صورته لا یعطی‌الکلی العقلی بل‌هو مفاض من‌الباطن علی‌النفس وامالفیاض المطلق فهوالحق‌الحقیقی الا انه لا بد من‌رابط للحادث بالقدیم تعـــالی .

قولـــه (ص٢٤٦، س٩) :

«ثم من‌البیـّن ان هذه‌الصورالعقلیه‌ٔ موجودة فی ذاته» ای ذات‌العقل الفعـــال،

۱ــ نحن‌السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفـوسهم الشریفة مع‌الاسم‌الاعظم و تجلیهم فی‌الاعیان‌الثابته....

۲ــ مبحث‌النفس ط.۱۳۸۰ ه ق ج۱ ص.۱۸۰

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غايةً للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة : ان النفس متحدة بصورها العقليّة بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقليه عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشيء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقليه متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص٢٤٧، س٢) : «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ...... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكيه نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعاليه والباقية القوى الفعليه .

قوله (ص٢٤٧، س٨) : «ويحدث معها القوة التنزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها، كما ان فعلية التحريك من العامله المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العامله اولا على المادّة ثم المحركة الشوقيه ثم اللامسه و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكاً او تعقلاً .

قوله (ص۲٤۷، س۹) : «ويحفظ بها»

لما كانت‌القوى عنده (قدس‌سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما فى‌المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عندالخيال. ان قلت :المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس‌سره) بعد غيبتها عن مشاهدة‌الحواس» .

قلت : مع قطع‌النظر عن بُعد حمل‌الحفظ على‌الادراك يلزم طى ذكرالخيال فى تعدادالقوى .

قوله (ص۲٤۷، س۱۱) : «ولها قوةالوهم»

اى للمتصرفَة قوّة رئيسه عليها هى قوّة الوهم المستعمله ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفَة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفَة قدرة التوهّم وقدرةالذكر والاستِرجاع بناءً على مَذهبه من‌الاتحاد .

قوله: «فالغاذيَة شبه‌المادة للقوةالحاسة» كما يصح هذه‌الستّة فى‌هذه‌القوى وهى بالقوة كل سابقة منها متوجهه نحواللاحقه يصح فيها و هى بالفعل اى فى صورها فان‌المراد بالغاذيه النفس‌النباتيه و هى محصله بالغاذيه مواد الصور المحسوسه بالعرض و محصله بالمصورةصورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصورالمحسوسة بالذات والصور المتخيله بالذات سته المادة للصورالمعقولة بالذات والمراد بالمتخيله فى كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص۲٤۸، س۱۸،۱۹) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات‌العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل وثانيها : ان علته الفاعليه هى الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبّر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغايَة ما ينتهى اليه الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة بوحدة جمعيه لا ماهيته الظلمانيه فهوو مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه الشىء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفةً و فعلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائيه فيه هى اللمية الفاعليه فى الظهور واللميه الغائيه فى الخفاء وكانه قال اولاً : ان علية الفاعليه هى علية الغائيه . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه كالهيولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهى فاعلها لأنها شريكه العله و هى غايتها حيث تتحول الهيولى اليها اولا فيصير هيولى مجسمة ثم منوعه و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود المنبسط .

قوله (ص٢٤٩، س٦) : «وكما ان الغاذية.......»

وكما ان المنميه تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص٢٤٩، س١٠،١١) : «وامساك لما يجذبه»

اى لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظه ماسكه . و انشئت قلت:الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه حافظه

قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهرة لاهوتيّة هى اللطيفة الخفويّه و يقال لها سر الحقيقه لكنها فى الانسان الكامل بالفعل

قوله : «فيه ماهيّة الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم العين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالغرايب من الاين والمتى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئى ايضاً فى خيالك و آخر فى حسك و هو المحسوس بالذات من الماء المادى وآخر فى بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على العالم ان فيه ماوراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س١٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانيّة هو الشىء العظيم و موس هو الجوع وما يقال فى ترجمته «گاو جوع» من باب التشبيه فان الشىء العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثّور» و فى اليونانيه يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى السرسام والبرسام و ليس هذه الترجمه او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذا معنى حقيقه هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهى انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه اى مفتقرة الى الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السودا الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص۲۵۱، س۲۰) :

«مصروفة الهم الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا فى سفر النفس[1] ايضاً و ليس المراد مايترائى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش فى الدنيا متمثلة فى الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون فى بطونهم ناراً» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل فى النوم الذى هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومة الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيذة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ایثار زکوة　　　　میشود آن جوی شیر آب نبات

«ان فى الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحان الله» وايضاً كل ما فى عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل ما فى الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالاً مقيداً و ذاك مثالاً مطلقاً و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليست بحقايق وفى سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

۱ـ سفرالنفس ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص۳۸

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملـة عندنا ملازمهٔ عقليهٔ بين الاعمال والملكات الحسنهٔ و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئهٔ و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبهٔ والشفاعهٔ .

قوله (ص۲۵۳، س٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمـحروميته عن تلك الغبـطهٔ العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعيهٔ لا الشخصية.

قوله (ص۲۵۳، س۱۳) : «من غير شعور بمولـم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم وكونهما شقاوة عقليهٔ مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحانى كما سيقول فى آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفهٔ والحق ان لاصحابها الآلام الحسيهٔ ايضاً لحقيهٔ المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقليهٔ المذكورة لمانعيهٔ السيئآت اوـ الجهل المركب عنها و هـذا معنى كونهما شقاوة حقيقيهٔ ايضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتى» اى بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذكورة فى سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص۲۵٤، س۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكمية والاطلاع على القواعد الالهيهٔ

۱ــ مبحث النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

اوالمعرفة القصوى الحاصلة بالـرياضات على وتيرة اهل الطريقة .

و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب «ادع الى سبيل ربـك بالحكمة والموعظة الحسنة و جـادلهم بالتي هى احسن ، وزنوا بالقسطـاس المستقيم» و بالجملة العلم الاعلى لازم لتحصيل مـوادالـبراهين والميزان لتحـصيل صـورها والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقـل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعـنوى الى وحدة حقة لمعنونه و من انه لا ميز فى صرف الشىء الى التوحيدوالبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء .

قوله (ص٢٥٦، س١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانيـاً فى وجودالله تعالى و كذا حيوته فى حيوته و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص٢٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناءً على عدم تجردالخيال و سايرالقوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياً و كمالا قوام للهيولى الاولى الا بالصور الحسية كذلك لاقوام للعقل الهيولانى الابالصورالعقلية والمفروض انـه خال بعد عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن المادة كما مر .

قوله (ص٢٥٧، س١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول للنفس فى هذاالعالم الارضى ايضاً ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

الساری فی‌الشرائین والاعصاب و هذاالبدن وعاء صائن له فلاغروعندهم فی تعلقهـا بالبخار والدخان بعد خراب هذه‌الابدان .

قوله : «من اعمالهم السیئه مثلاً» بضمتین .

قوله : «ان‌الجهال والفجرة» لیس‌المراد بهم‌المختوم علی قلوبهم اوالاشقی‌منهم اذ لاطریق لهم الی عالم‌العقل فکیف نجوا بعدالتجرد عن‌القوی الجزئیه الی‌الروح الاکبر، بل‌المراد بهم اماالکاملون فی‌العلم‌الذین یعرض لعقلهم‌العملی جهل «مّا» و بتسویلات‌النفس ارتکاب‌الفجور فبعـدالموت لهم فلاح بنورالعلم واماالمرادالتجرد عن‌القوی‌الجرمیه فی‌الدنیا والفوزبالسعادةالحقیقیه بالریاضه فیها .

قوله (ص۳۵۸، س٤) : «فای لذة فی ادراك‌المعلومات الاولیة»

ای ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض‌النفوس‌الناقصه الساذجة حتی عن‌الاولیات وما ذکره من‌الاولیات مثل‌الکل اعظم من‌الجزء یمکن ان یدفع بان من [لم‌یصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال‌النظریات لا ینحصر معلوماته فی‌الاولیـات بل‌البدیهیات السته من‌المحسوسات والتجربیات والمتواترات و غیرها اخرجت عقله الهیولانی عن‌القوة الی‌الفعل بل هنا اشیاءآخر ینالها الفطرة السلیمه «فطرةالله التی فطرالناس علیها» مثل ان ما هو بالفعل من‌کل جهه مطلوب و ان‌البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان‌لم‌یأتواالبیوت من‌ابوابهاولم یعلموا ان ما هو بالفعل من جمیع الوجوه هوالله وان‌المحبوب من‌البقاء ینبغی ان یکون هو بقاء النفس القـدسیه و غنائها عن‌البدن وآلاته و انه کیف یطلب‌و یستحصل و مثل ان‌الوجود خیر والفعلیة فضیله والقوة نقیصة والانسان الـکامل‌بالفعل محمود له‌السیدودة علی‌الکل و ان لم یسمه باسم و غیر ذلك من‌الفطریات‌التی‌تحتاج الی منبّه اوّلا و ایضاً کل یعلم ذاته

بالعلم‌الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلک [1] .

قوله (ص۲۵۸، س۸،۹) : «ففی ادراک‌الوجودات العقلیة و نیل هویاتها»

ای ادراکاً حضوریاً فمن مستسعد سعادة عقلیه‌ٔ یعلم‌العقل‌الفعال بانه مخرج النفوس القدسیه‌ٔ من‌القوة الی‌الفعل و انه‌لا حاله‌ٔ منتظرة له و غیر ذلک من احکامه و رُبَّ مستسعد یتصف بصفات‌الفعل‌الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرک الوجودات العقلیه‌ٔ و نائل هویاتها و فی‌ذلک فلیتنافس‌المتنافسون .

قوله (ص۲۵۸، س۱۵) : «مع جـرم تام‌الصورةالکمالیة»

اذ للفلک طبیعه‌ٔ خامسة ثم نفس‌منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیه‌ٔ و لوازمها ثم نفس کلیه‌ٔ تعقل بهاالکلیات و تدرک بهـاذواتها المجردة و معاشیقها العقلیه‌ٔ المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل‌الصورة کتعلقه هنا بعـد المفارقة عن‌البدن العنصری ببدن عنصری‌آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به‌التناسخیّةولاصحیح فی‌نفسه‌والذی یقول به‌التناسخیة تعلق‌النفس بعدالمفارقة بنطف ونحوهاقررت فی‌ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص۲۵۹، س۹) : «ممتنعةالحرکة المستقیمة.....»

جایز‌الحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیه‌ٔ فلک‌القمر لانه یحرک‌النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلک عاشر .

قوله (ص۲۶۰، س۲) : «ولعل عدد نفوس‌الاشقیاء غیر متناهیة»

والافلاک والفلکیات متناهیه‌ٔ ولا نسبة لغیر‌المتناهی الی‌المتناهی «قل لو کان

۱ـ یعنی ان کل مجـرد بنفس علمه بذاته عالم‌ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بـذاته لا یحصل الا بشهـود علته اولا .

البحر[1] مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً» والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[2]» .

قوله (ص۳٦۱، س۱۱) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»

تكلم اولاً فى التركيب العقلى من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقى اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهنا تكلم فى التركيب الخارجى فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورته الشخصيه اى الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعليّة البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثيّة هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهة وحدة المتكثرات و حيثيّة بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لاانفصام به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (۳٦۲، س۱۲) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخيّة فتحد بها[3] فلايتوهم ان اهل مرتبة

۱ـ س٦۹، ى۲٤ ۲ـ س ٤۲، ى ۲٤

۳ـ فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفوليه والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخه يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه الطبيعيه والبرزخية والاخرويه و تفاوت الدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخه والاخروى بالصباحات والتشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعليه مشتمل على المتلوو على شىء زائد و هكذا فى متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه والاخرويه مشتمله على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئيه الشىء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لاهيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقــه .

قوله (ص۲٦۲، س١٤) : «بل‌الوجود كلماكان اقوى كان اكثــر حيطة...»

و نعــم ما قيل :

زلف آشفتهٔ او موجب جمعيت ماست　　چون‌چنين‌است پس آشفته‌ترش‌بايدكرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف‌آمد عادت بطلب كام كــه من　　كسب‌جمعيت ازآن زلفِ پريشان كردم

و كلما توغل فى‌الجمعيَّة اشتــدت الوحدة لان‌السلب والفقدان يَقِلُ ويندر الى ان يعوز و يفقد والوجود والوجدان‌يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون اوحــد .

قوله : «كوجودالافلاك والكواكب» لعلّك تقول: ليست هذه من قبيل‌الصور المثالية التى فى عالم‌المثال‌الاكبر اوالاصغراذ لا مادة فى‌المثال اصلاً بخلاف هــذه فالهيولى وان لم يكن قوّة فعليه- لكنــهاقوة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلاشركة الهيولى مطلقاً كيف والهيوليات متخالفةبالنوع‌عندالمشائين‌فهيولى كل‌فلك‌متخالف نوعاً مع هيولى‌الفلك‌الآخر و كذا مع‌الهيولى‌المشتركة العنصريَّة فعنــدهم هيولى كل فلك تستدعى صورته‌الخاصَّة ومقداره‌الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله (قدس‌سره)على‌مذهب‌آخرمن‌انهيولى‌الكل‌واحدة وانها بما هى هيولى لااختلاف‌فيها اذ لا ميز فى صرف‌القوة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ‌الاستعداد وهوالقوةالشديدة القريبة السابقةزماناً كما قال بعد سطر بلا شركة- الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفــظ مادة فى‌موضعين و هى‌الهيــولى المعجمة و حيث

قرن‌الهیولی بالاستعداد و علّل بقـوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بهاالهیولی‌الثانية والمعجمَة ای لا مادة سابقة عليها سبقـازمانياً حيث انّهـا مخترعات والمخـترع غيرمسبوق بمدة حتی یکون خصوصيةالمقدار منسوبَة الی‌المادة المعیّنه" کما فی العنصريات حيث ان‌المادة الرطبة تستدعی‌المقدار العظيم فی‌المنـاميات لقبول زيادة التمدد من‌القوة المنميَة اذالرطوبة کيفيّه"بها يکون‌الجسم سهل‌الانقيادو المادةاليابسة تستدعی‌المقدارالصغير فيها لعدم تمکنهـا من قبـول‌التمدد من‌المنميَة اذاليبـوسة کيفيّه: يکون‌الجسم بها غيرالانقياد و قس‌عليه‌الهيئآت والصفات الاخری و من قبل الافلاك والصورالمرآتيّة .

قوله : «ولا شبهة ؛ الی قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وکل من ذلك دليل‌الوجود .

از خیالی صلحشان و جنگشان وز خـیالی نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظرالعامی الجاهل فيقول بأنها معدومة ولا يفهم انها هی‌التی يذعن بوجودها فی نومه او مرضه او اختلاساته‌الاخری .

قوله (ص٣٦٣، س١٢) : «ولضعف‌الهمة»

و لكونها مرائی ملاحظةالخارجيات الماديّة و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيهـا .

قوله (ص٣٦٣، س١٦) : «انك قد علمت ان‌القوة الخيالية ......»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان‌الخيال شأنـه ليس الاالحفظ والمدرك حين‌التخيّل فی‌اليقظة اوالنوم هوالحس‌المشترك فانـه يدرك بوجهه‌الداخلی اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط‌الصورالمحزونة فی‌الخيال وما ركّبه المتخيلة منها ثم يحفظ‌الخيال

هذه‌المخترعات ایضاً فالاولی ان یجعل من‌الاصول تجرد الحس المشترك بل جمیع‌ الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل‌الاطلاع علی جزئیات مافی‌الجنّة والنار حیث ان العقل یدرك‌الکلیات لا غیر الا ان تجـرد‌الخیـال لما کان احوج لتبقی الموعودات فی‌الذکر بکل احد بما یوافق ملته و لذا قال تعالی «وأتوا به متشابهاً» اقتصره علی ذکـره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان‌الله تعالی قد خلق‌النفس.....»

الفرق بینه و بین‌الرابع غیر خفی اذ فی‌الرابع کـان‌الکلام فی تعیین الصوَر والمقادیر حیث لا یلزم‌التخصیص بلا مخصِّص و فی‌السادس کان فی انفسها و ایضـاً کان‌الکلام فی‌المزاج فی ان‌الصور والمقادیر تکون من‌الجهات الفاعلیّة ولم یخـرج منه ان‌الفاعل ما هو و هنا قد خرج انـه‌النفس باذن‌الخلاق‌المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٢) : «بلامشارکة‌المواد......»

فالنفس‌الناطقة فاعل الهی لأنّها تخرج الصور من‌اللیس المـحض الی‌الایس لا کالفاعل‌الطبیعی فانه مبدء‌الحرکة اذالمادّة کالعناصر موجودة و هو یرکّبها ویغیرها من حال الی حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

کالکلیات العقلیّة فانها من حیث انها فی موضوع شخصی هوالنفس شخصیات هذا علی‌المشهور و علی رأیه (قدس سره)شخصیتها اظهر لان شخصها وجودها کیف و هی ذوات مجردة و مثل نوریّة مشاهدةعن بـعد و کالنفوس‌القدسیة‌المتصورة من اهل‌القدس لاهل‌القدس .

قوله (ص٢٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانيّة و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانيّة هى الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانيّة مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى .

قوله (ص٢٦٤، س١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذوالرياستين الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الاخيران، لا الاول ومراده بخارج محل الهمّة انه يصير عينياً مشاهداً للحس المشترك لا انه فى المادة .

قوله (ص٢٦٥، س٤): «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعيه لصور اخرويّة ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيويّة اذ للكلى الطبيعى حصص او المراد به القالب المثالى اوالمراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل [١] :

كان قندم نيستان شكّرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله [٢] : «الهيولى التى هى القوّة» كذا الظلمة والصورة اى الصورة التى هى

١ـ والقائل هو العارف القيومى مولانا الرومى (قده)

٢ـ قوله: الهيولى التى هى القوة . ما راينا موضع هذه الحاشية

٢ـ قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصفحة التى حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكاني والسيلان الزماني من جهة تبدلها الذاتي و تجدّدها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التي هي المنوعة للاجسام اولاً والمحمية المذيبة للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية برية عن الانوار التي معها من الحيوة النفسية والعقليّة والحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيّتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما في يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسماوات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار[1]» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى في كفّهم من الوجود الا هذه التمدّدات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شيء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوّة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم في الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص٣٦٥، س١١، ١٢) :

«ان المادّة ، الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهين:

احدهما ان المادّة في الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوّة والاستعداد وهذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

هذه التعليقية مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف .

١ـ سورة ٢ آية

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لانّه بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشىء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى الّتى هى من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٢٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليّة لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها علية بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص٢٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشىء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذيّة الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك البدن الانسانى هذا البدن الطيرى والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيويّة والبرزخية والاخرويه.

قوله (ص۳٦۷، س۱٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيويّة الاستعداد والقوّة الاخروية القدرة والشدّة و هى الملكات التى هى مبادى القوى الاخرويّة والملكة بعد تكرار الفعل فهذه هى القوّة التى هى اشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضاً يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل فى الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضاً هى القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرر الافعال و هذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص۳٦۹،س۱۲) : «واخرى بمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشيء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة فى تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غيرمتجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاؤها مطلقة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصليّة هى الاعضاء المتخلقة من المنى كالاعصاب والأوتار والعظام والعضلات والشرائين والأوردة و نحوها والحق ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فى علم الله بل فى الألواح العالية بل فى النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه- كلوح المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً فی ذاته فضلاً عن التجرد فی فعله حتی يقال يصير الروح غنياً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله تعالی وملائكته المقربين و العقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الی الغايات و نيل المجازات بنحو التحول و الفناء لا الاتصال الاضافی فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالی يعيدهما ای يوجدهما تارةً اخری للحساب و المجازات بناءً علی جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما و الاعادة جمعهما بناءً علی ان شيئية الشیء بالمادة لا بالصورة كما مرّ .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الی وجه الجميل من غير سبق للاشتياق و الابتلاء بفراقه ليست رفع الألم بالضرورة ولو كان فی بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الأكل رفع الم دغدغَة السوداء لفم المعدة و لذة الشُرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التی للاوعيَة و هكذا لكی ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها فی رفع الم الجوع .

قوله (ص۲۷۱، س۱۰) : «یلزم اما تعذیب المطیع»

یعنی ان لو حظ وصف الکفر قیل : انه کافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوی فیه فعذب یلزم تعذیب المطیع و ان روعی جانب الایمان و نعم یلزم تنعیم العاصی و ان لو حظ الجسمانی والوصفان فعذب ونعم یلزم اجتماع المتقابلین فی جسم واحد .

قوله (ص۲۷۱، س۱۲) :

«والجواب بتذکر ما اسلفناه فان حقیقة المؤمن بصورته والصورة بمعنی مابه الشیء بالفعل فی المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الایمان و بالعقل بالفعل النظری والعملی و محل الایمان لا یمکن ان یؤکل[1] بل ما یمکن ان یناله الکافر الواقع فی هاویة الطبیعة و لوازمها . این الدرة البیضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنی هیئة هیکله لا تصیر ایضاً مادة لصورة اخری «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فیها واقع و کل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهی مادة لصورة اخری بالعرض کما قرر فی موضعه فکل مأکول انخلع عنه صورته السابقة ثم یکتسی صورة المغتذی فما یصیر جزء بدن الکافر هو الهیولی المجسمة والایمان لیس بالهیولی ولا بالجسم .

قوله (ص۲۷۱، س۱۸) :

«والجواب بعد تسلیم ما ذکر ان الهیولی قوة قابلة.....» هذا جواب جدلی ضعیف بنائه علی تسلیم ان الهیولی لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص ولیس فی ذاتها قبول کم مخصوص لکن بمجرد هذا لایتم الجدل لان الهیولی و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تناهی الابعاد بالبراهین المحکمة اوجب التخصیص و هیولی الفلک ایضاً لا تقبل غیر مقداره اما بذاتها کما عند المشائین لقولهم باختلاف ـ

۱ـ اشارة الی ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا یاکل محل الایمان

النوعى فيها واما بصورته النوعيّة كمـاعندالمصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واماالقبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفيّاً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جازالتـعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصـير حينئذ نشأة دنيويّة لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الآخرة........ ان الصورة البرزخيّة والاخروية غير محتاجة الى المادة الدنيويه اذ لو كان معهـا هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورهـا لـم يكن المادّة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقـداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى جميع مراتب الدهر والـزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضـراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض ؛ واشرقت الارض بنور ربها» فيسع كـل الخلايق والحقايق .

قوله (ص٢٧٢، س١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»

ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطه : «شعرت بذلك

١ــ لان السرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت

او لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد(قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيدلما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قلل فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام والعالم حايزجميع ماهو من لوازمه و ضروریاته من سنخه مكاناً او زماناً او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكناً من متمكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانياً من حالياته وغابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة وعاء لنفسه ليكون ظالماً متعدياً على مظروفاته و يكون التام محتاجاً الى الناقص لأنه كما مر فى طول هذا العالم لافى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص٣٧٤، س١٠) : «والمتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصاً آخر والروح باق و هذيّة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصاً آخر فرض محال و ايضاً لو كان شخصاً آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه والحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص٣٧٤، س١٣) : «مع عدم عود البدن»

اى البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئية الشىء عنده بالمادّة كما عندالبعض فعدم عود الأجزاء عدم عودالبدن. اى البدن الاول .

قوله : «واشكل منه....» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول وكونه حشراً لا تناسخاً ان المراد بالبدن الآخر هو المثالى لأنه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها، لان الحشر بالصور البرزخية والاخروية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعد المفارقة ببدن آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص و الفقد ولا دخل له في وجوده الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رحى الدنيا .

قوله (ص۷۲۵، س۱۹) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلأنّه يؤل الى ماذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلأنّه آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعيّة من بدنه حتى صورته الجسميّة شخصها لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسميّة نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة واما بقاؤها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاؤها معه و اما الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والمتخيّل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالى فالمراد بها النفسيّة وجنبة التعلق الطبيعى واضافتها الاشراقيّة و هى جنبتها الصوريّة و مظهريتها لأسماء الله التشبيهية و عليهما يدور النشأة الاخرويّة الصوريّة والتعطل فى البرازخ والحرمان عن عالم المعنى و جنة الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب وفى صقع الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته فی‌السلسله‌ الصعودیّة فعند مایسقطمنه کل‌العوارض واللواحق والغرایب‌یبقی العین‌الامکانی الذی هــو کنقطه‌ سوداءتحت بیداء نور عقله الکلی و ذلک مابقیت اثنینیّته اذالمراد بالبلاء هوالفناء واما قول‌المصنف (قدس‌سره) فهو : القول الفحل والرأی‌الجزل من انه‌القوة الخیالیّة و انهامجردة تجرداً برزخیاً باقیة دائماً .

ان قلت : القوّة العاقله‌ ایضاً باقیه‌ فــلا یختص البقاء بالخیال والمتــخیلة و نحوهــما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثالیّة من سنخ‌الصورالهیولانیة فانه بقیه‌ من هذه‌الهیئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم‌المعنی لیس من شأنه ولا من شأن صنفه‌الفساد وایضاً مافی‌الحدیث : «ان کل ابن آدم یبلی الا عجب‌الذنب منه» و عالم‌العقل و هوآدم‌الاول لیس ابن آدم بل هو أبوه .

و انّی و ان کنت آدم صورةً   فلی فیه معنیً شاهد باُبوّتی

قوله (٢٧٦، س٢٠) : «و یتوهم نفسه عین‌الانسان‌المقبور.....»

ای فی صورةالقبر کالحفرةالمستطیلةو شیئیة الشیء بصورته هذا هو صورةـ القبر الصوری الذی لابد[2]المؤمن انیعتقدبه لااقل منه، والمحقق ینبغی ان یعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سیذکر فی‌الاشراق‌الثانی من‌المشاهدالثانی) قبر غبارالعــلایق و ضغطته ضغطتها کما هو مشاهد للمراقبین ومنها: قبرالدن. والقبر لغةً الغلاف فکما ان‌البدن قفص للطیرالسماوی بوجه فهــوقبر له بوجه آخر و منه ما قال‌المولوی :

هین که اسرافیل وقتند اولیاء   مرده‌را زایشان، حیوتست‌ونما

١ــ س٢٨، ی ٤٢

٢ــ لا بد للمؤمن ان..... دخط

جان‌های مرده اندر گورِ تن | برجهَد زآوازشان اندر، کفن
گویداین‌آوا، زآواها جداست | زنده‌کردن کار آواز خداست

فهذا عذاب‌القبـــر [1] .

قداختلف‌الملّيّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبيعـَة بتحقق فرد ما فينقطع الى ان تقوم‌القيامة‌ويدل على‌الاول قوله تعالى : «النار يعرضون [2]عليها غدوًّا و عشيًّا ، و يوم تقوم‌الساعـَة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب[3]» .

قوله (ص۲۷۷، س۲) : «اما مجردة او قائمة»

كلمـَة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيماً على قاعدة شهودالمثـــل الالهيـّة و بالقائمـَة المدركات المنشئه‌ الصادرة عن‌النفس فالمـــراد بالموضوع هوـــ الموضوع الصدورى القابل بمعنى‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «على ان» اى مع ان .

قوله (ص۲۷۷، س۵) : «صح ان يقـــال ان‌الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقدظهر وجههما اماالاول فلان‌النفس مغ‌كونها من عالم‌المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبيعى و انها فى‌الحيِّز و انهـــا فى الجهـَة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدّرة بالمقادير البرزخيـّة ثمّ انـــها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتهاالحميدة مصورة تصويرات حسنـَة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصويرات رديـّة موذيه: كما فى‌الحديث «انما هى اعمالكم تـــرد

۱ـ دفتـــر چهـــارم

۲ـ س۲٤، ى٦۲

۲ـ س ۲۲، س۳۸

الیکم» و مع هذا فالله هو المجازی و المثیب و المعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعه والوجود الخاص فی ایّة نشأة کانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظری و معرفة النفس القدسیّة فضلاً عن الکلیه الالهیه بل تطوی بساط العالمین الصوریین فی ما مضی و یطرح الکونین و یخلع النعلین و اما الثانی فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضایق البدنیّة و تمشیة شواغل البدن و قضاء وطره الی فضاء واسع اخروی کخروج الجنین عن مضایق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضایق المشیمة والرحم والبطن الی فضاء واسع هذا العالم و رؤیة ابواه بل الموت الحقیقی خروج النفس الکلیة والعقل من کل الهیئه البدنیة الطبیعیّه والبرزخیه الی الالتحاق بالمعانی المرسله الملتحقة بمعنی المعادی المخاطبه بخطاب ارجعی و من کلمات النفس الکلیّة العلویّة العلیا سلام الله علیه:

جزی الله عنّا الموت خیراً فانّه ابرّ بنا من والدنیا و ارأف

قوله (ص۲۷۷، س۱۲) :

«فی ان الحکمة تقتضی بعث الانسان بجمیع قواه» تعریض بمن یقول بالمعاد الروحانی فقط فان الباقی لیس الا العاقله المجردة و هی تدرک الکلیات والمفارقات و ملاک ادراک الاجسام والجسمانیات القوی الجزئیّة و هی لا تبقی فمن ذا الذی یطلع علی المبصر الجزئی او المذوق الجزئی اوغیرهما من الجزئیات المرغوبة او المکروهة اذا لم یکن هناک مدرک جزئی و مثل حسی فنقول بعد ما حقق ان للنفس فی ذاتها سمعاً و بصراً و غیرهما من القوی ان هذه القوی التی فی البدن الطبیعی تتحرک جوهراً و تترقی الی غایات و مجازات و کمالات وکمالها ان تستغنی عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غایة الشیء لا بد ان یتحد بها و یتحول الیها و اذا کان للطبایع غایات

كما قال‌الحكماء فكيف لا يكون للقوى‌التى هى اعلى منها و اذا عرفت هذا فى الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفةالانسان‌الكبير كما قال (قدس‌سره) : و من‌تحقق بهذا...... فاقرء وارقاً و طبق‌النسختين وادر: ان‌التحولات الى‌الغايات و وصول المجازات و قيام‌القيامات طوليّة لاعرضيةو قد مرّ مفصّلاً فتذكر .

قوله (ص۲۷۸، س۷) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشرالانواع الى ارباب‌الانواع و حشرالانسان الى رب‌الارباب المنطوى فيه ارباب‌الانواع و بلسان‌العرفاء حشر كل‌نوع‌الى اسم من‌اسماءالله تعالى وهو احدطريقى الوصول لها الى‌الغاية و حشرالانسان الى‌الاسم‌الاعظم و هوالله والطريق‌الآخرلوصول الانواع‌الاخرى الى‌الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب‌الابواب و هوالانسان الكامل الواصل الى غايةالغايات لان‌فيضانه‌لاينقطع و كلماته لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص۲۷۹، س۱۲) :

«ففى‌التوراة ان اهل‌الجنة يمكثون فى‌النعيم عشر الف سنة» فى سفرالنفس‌نقل المصنف «قدس‌سره» خمسة عشر الف‌سنة[1] و يؤيده انه ان‌كان عشراً كان عشر آلاف سنة لان تميزه جمع مجرور والنكنة فى‌العدد ان كان عشراً ان‌الافلاك تسعه عوالم علويه والعالم‌السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل‌الجنة الصورية واهل‌النارالصوريه متعلقواالخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا بـه و هوالمراتب العشر وكل مظهر الف من‌اسماءالله‌الحسنى او ان‌المدارك‌الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس‌الجزئية ليس‌عالمهاالا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل‌الجنّة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

۱ـ مبحث‌النفس من‌الاسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۰۸

واستجيبت وعوتهم «اللهم اجعل فی بصری نوراً وفی سمعی نوراً و عن يمينی نورا و عن شمالی نوراً» و هكذا و ذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون فی كل شیء الی وجهه الی الله صارت هذه بموجبة للورود الی الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الی الجهات الظلمانية من الاشياء والی وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الی النيران وان كان خمسه عشر ان الجواهر التی فی عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعيّه والصورة النوعيه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهريه كمامر ولك ان تحذف الصورة النوعيّة الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الی العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام المعدنی والنباتی والحيوانی والانسانی كلها نوريّة فی حق اهل النور و ظلمانية فی حق اهل الظلمه و صيرورتهم ملائكة انما هی بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل فی دار الحركة وبعد المفارقة صاروا معطّلين في البرزخ الی ان برزت حسنه معانيهم خالصه غير مشوبه و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محّض الكفر محضاً» فی دار الحركة الی ان صاروا مظاهر قهر الله

قوله (ص۲۷۹، س۱۳) :

«وفی الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لماكان عيسی عليه السلام روح الله جاء فی هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالی .

قوله (ص۲۸۰، س۱) : «وسئوال ابراهيم الخليل....»

وقد اول انطيور الاربعة و هی البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنيّة والشهوة والتفصيل من المجلد الخامس من المثنوی المعنوی و فی الصافی

بعد تفسيرالآيَة قال : فهذا تفسيره فى‌الظاهر، قال عليه‌السلام و تفسيره فى‌الباطن خذ اربعَة ممَّن يحتمل‌الكلام فاستودعهن‌علمك ثم ابعثهن فى اطراف‌الارضين حججاً على‌الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم‌بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذن‌الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان‌الابدان الاخرويَّة....» يعنى انها جامعَة‌للتجرد والتجسم فما من‌الآيات ظاهرة فى‌التجرد ناظرة الى‌جهَة وما منها ظاهرة فى‌التجسم ناظرة الى جهَة و ذكر (قدس‌سره) فى سفر النفس [1] وجهاً آخر فى‌التوفيق و هو ان نحو وجود اهل‌الجنَّة ارفع من نحو وجود اصحاب‌النار والكاملون المقربون اعلى منهمافالتجرد لقوم والتجسم لآخرين بخلاف‌الوجه‌الاول‌فان فيه‌الكل فى‌الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دردور» فى‌القاموس الدُّردور ، موضع وسطالبحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمَّان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك‌علوّاً بان كست‌العقليات و خلعت‌العنوانات المطابقَة للحقايق فى دارالدنيا الا انهالضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذه‌الاهونيَّة فى‌الكل كالاهونيَّة فى‌السعى لطالب العلم الاعلى، باكتساب‌الحكمَة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسيَّة» و قد عبَّر منهما فى حديث اميرالمؤمنين على (عليه‌السلام) بالناطقة القدسيَّة والكليه الالهيَّه .

قوله : «مثال ذلك‌الكلام» ما اطبق المثال بالممثَّل اذاالانسان‌الكامل كلمَة ، و كلمة منه اسمه [2] المسيح» والنفس كلمَة‌والعقل‌الكلى «كلمَة تامَّة» .

١- سفرالنفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٩٥

٢- س ٣، آية ٤٠

قوله : «فى منزله صدره» المراد بالصدرالخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لـزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلٌ كليٍّ مطابق للواقع عقل محاك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيماً اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال اوالاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها فى كلها اذلاحجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشىء ليس مباينا عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لايبصرون» و مثله كل خاطرظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كـو، ترا بالا كشد — آن ندا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد — بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكلية و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

۱ـ والقائل بهذاالكلام الذى يلوح منه انوارالولاية هوالامام السابق المحقق جعفربن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قرائة سورة من سورالقرآنية مغشياً عليه و قد سئل عن علته فقال اكررالاية حتى اسمعها من قائلها و قدقال صاحب العوارف: كان لسان جعفربن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى اناالله .

روحانيتهم العقول الكليّة فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعوديه بازاء العقول الكليه المفارقة التى هى وسايط جودالله فى السلسلة النزوليّه و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متّحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من هنا ورد فى الدعاء «الّلهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و فى الحديث «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» و هذه ما وراء ما هو حظّك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و موالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم .

قوله (ص۲۸۲، س۱۸) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

اى الدواعى الى الخيرات والملهمين للصواب فافهم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر : كل شىء تحقق فى احدالازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يمحو عن لوح ما من الالواح فهو ثابت فى المراتب والالواح الاخر منها : الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكيّه

ومنها : الواح النفوس الكليه- و منها : الاقلام العقليه- و منها : علم الله الذى لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلي او جزئى وكنها اطوار و شئون لشيء واحد و هو الاصل المحفوظ في الكل ومن هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص۲۷۳، س۱۲) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربنا الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دل قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص۲۸۳، س۱۳) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد و بخاه لايردون حتى يصدر

اذ هنا شبّه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور در خلايق ميرود تا نفخ صور

قوله (ص۲۸٤، س۲) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة الماديَة والبرزخيَّة حتى تشمل الحيوة النباتيَّه والحيوانيـــه والاخرويه فصوربرزخيه للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فىالاقتـــباس الدنيا و هوعلى وفقالبدء فىالعلمالازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادتالضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الىالطبيعَة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار،الطبيعة المقسورة على طاعَه النفس كرهاً و امـــاالمخبولة على طاعتها فتبقى معها و تـــدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولـَة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع علىالمشهور و خمس علىالتحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركَةوالزمان واما ما فيهالحركة فكيف نقبـــل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراضالاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدمـــ القرارمعتبر فىمفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان فىالحركة لغـــير القار فيلزم انلا تكون فىالآخرة عرض اصلاً فيلزم انلاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيمالمعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثيَّة معتبر، فالمراد ما يقع فيـــها من حيث تقع فيها فالاعـــراض كالطبيعَة التى هى بنوعيتها بما هى سيّالات منتفيـَة فىالآخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالمالنفوس باقيـَة فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلااعراض هذهالدنيا ولم يكن له صفات مستحيلـَة.........

قوله (ص۲۸۵، س۱٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تامّاً كان غنيّاً عن هذاالعالم ومكانهو زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياتهمعه و من سنخه و ذلك ايضاً اذا اخذ مبعضاً كالخاصّة المثاليّة الانسانيه- فى ابعادالمكانيه- المثاليّة و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالمالتام لامكان له وكهذاالعالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لامكان له ولا زمان ولا وضع ولاجهة والا لزمالخلف فلا يصادم هذاالعالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحممتمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنته فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفاد كلماته واتّها لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص۲۸۵، س۱۹) : «بل كاخاطةالروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيامالقيامة او بلوغالاشياء الىالغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجّه الىالباطن و لباطنالباطن لا منالظاهر الىالظاهر الّذى بجنبه كما انالروح المثالى والروحالفعلى والروحالفعلى والروحاللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنهوباطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياتهالطولية الىغايةالغايات فليس زمانالآخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوة تلواًدهرياً ولذا من يسئل «عنالساعة ايّان[1] مرسيها» لا يمكنه فهمالجواب اذلم يأتالبيت منالباب ولم يؤدّ على وجههالخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرىتخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقامالعندية فلا يعلم انالحضراتالربوبيّة اللاتى هى درجاتالآخرة فى باطن هذاالعالم وفى طوله و فى مقاعدالصدق عند

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بعديَّة دهرية و سرمديَّه .

قوله (۲۸٦، س۱) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغيرالمركبه من الهيولى والصورة اوالغير المركّبَة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورةالمثاليَّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هوالجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص۲۸٦، س٤) :

«ومدّة هذاالاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلّك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحيوة الجسمانيَّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم انّ المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينَة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيّة والصور الاخرويّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبَة بالهيئه المادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيَّة و متى كانت غير مشوبَه بالهيئه الدنيويَّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثاليَّة اللازمَة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويّه و هذا معنى مدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئآت الدنيويَّة وزوال الضعف الّذى كأنها به صعد منامية بالنسبَه الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبه الى الصور الدنيويَّة اذالدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

۱ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عودالحيوة الثانويّة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه بل ما مر قبل‌الشاهد الثانى فى‌الاشراق‌السابع انه‌اذا فارق‌الانسان من‌الجسمانيّة بل ما مـر قبل‌الشاهدالثانى فى‌الاشراق‌السابع انه اذافارق‌الانسان من‌الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان‌المقبور و يجد بدنه مقبـوراً ومايأتى فى‌الاشراق التالى لهذا بعد اسطر .

قوله (ص۲۸٦، س۱٥) : «صورهاالطبيعيـة»

ليس المراد صور عالم‌الطبيعة بل‌المراد ان لها علاقـة طبيعيه ذاتيه مع‌الاعمال والمـلكات .

قوله (ص۲۸۷، س۹) : «واماالبعث....»

هذا قد مرّ فى تعريف‌الموت لكن لما كان‌هذاالشاهد فى‌احوال‌النشأةالآخرة والبعث منها و لفظـة من‌الالفاظ المستعملةفى كلام‌الله تعالى تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغـةالايقاظ .

قوله (ص۲۸۷، س۱۲) :

«ومن احب لقاءالله احب‌الله لقائه» محبـّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعى التجردى والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيثه و تمكينه اياه و كراهـة العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه‌الوجود الاطلاقى و لو طلب رجع كلـيلاً حسيراً و كراهـةالله ترفع وجوده و صفاته‌عن مجلاه‌الضيق و ايضاً فانها مظـاهره و ايضاً محبـّة العبد لقاءالله طلبه‌الصور التى هى غايات اعماله بنحوالتحول اليها سواء كانت مظاهراللطف او مظاهـرالقهر كمن‌يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجـد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذاايضاًباعتبار وجهه[1] وايضاً محبةالعبد لقاءالله خروجه عن غبار

۱ـ لان‌العبد وجه الله تعالى وجهةالعبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطة بنفسه بل من غبارالكثرةواستهلاك وجوده فیالوحدة و محبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحقّةعلى وجودالكثرة ووجدانه وجوداتالعبيد فیالغايات بل فیالبدايات ان عنى ان من احبّ لقاءالله فيما لايزال او فیالابد فقد احبالله فیالبدايات و فیالازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج نفسه عنغبارالهيئآت وكثرةالماهيات وفیالنشأةالاخرى هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحوّلاته و كراهةالله لقاءالمخلوق انما هی بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمة صوراعماله و ملكاته التی هی مظاهر قهرالله و ايذائها له او كراهةالله لقاءالمخلوق عدمدخول ماهيته و كانه ليس الاالماهيّة المطرودة اوالمادة الملعونة فی حريمالوجود الذی هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثيّة ذاتها حيثية عدم الاباءعنالوجود والعدم و هذه الكراهة فی البداية والغاية كما مرّ فیالمحبة .

قوله (ص٢٨٨، س٢) : «ويوم يحشر اعداءالله الیالنار......»

وجهالتعذيب يستنبط من لفظالعداوة و هی كما قلنا فی كراهة الصور منافرتها واذاها سواء فی ذلكالكراهة بالبناءللفاعلاوالمفعول .

قوله (ص٢٨٩، س٨،٩) : «فی ارضالمحشر هذه هیالارض التی فیالدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئيّة الشیء بتمامه اولی من نقصه الاانهاتتبدل غيرالارض لانهذه طبيعية ظلمانية مركّبة متناهية و تلك مثالية نوريّة بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص٢٨٩، س٩،١٠) : «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايقالغيرالمتناهية اذ ذلكالعالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهی ارض‌الآخرة جامعيتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لابعد واحد غير متناه فی ذلك العالم ايضاً كما قرروا فی عالم‌المثال و ان كان عددموجوداته غير متناه نعم‌الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيهاايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا امتاً اقتباس عن‌القرآن «يسئلونك عن‌الجبال فقل ينسفها ربی نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجا[1] ولا امتا» ففی‌الآية على‌بعض‌وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلی .

متحد بوديم و يكجوهر همه	بی سرو بی‌پا بُديم آن‌سر همه
يك گُهر بوديم همچون آفتاب	بيكره بوديم‌وصافی همچوآب

و على بعض وجوهها ارجاع‌المركبات الى اصلها القابلی اعنى الامت اوالجوهری فانّك اذانظرت متنازلاً ايّاها الى قوابلها وقع نظرك فی‌الترتيب التنازلی الی‌انحلال المركبات الی‌العناصر و انحلال العناصرالی‌الصورالنوعية ثم الی‌الصورالحسية وهی قاع صاف ليس فيها عوج ولا امت لانّ‌العِوج والامت فی كلاالمقامين من الطواری والفيض يأتی من‌الفياض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الی يوم‌القيامة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۱) : «لانها اليوم»

ای ذلك‌اليوم‌الاخروی و لكنّه اتی‌باللام‌الحضوری اشارة الى حضوره عند اهل‌الحضور مبسوطة .

قوله (ص۲۸۹، س۱۲) :

«ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف‌يعرف

۱ـ س ۲ ی ۹٤

ان مجموع الـزمان وما يطابقه من الحركةالقطعيه الوضعيه الفلكيه على المشهور او الطبيعية السياله الفلكيه على رأيه (قدس سره) او مجموع مافى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطيه او فى طرفه، كالانيات، كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية، والآن المقسم للـزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو فى الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين لـه وانه من الله و الى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلى شخصى لنـور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة «كلَّ يوم هو فى شأن[1]» اى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى

« عارفان در دمى دو عيد كنند » [٢]

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانـه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت السعه كم شئت كساعه واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عندالله بالساعة فانّه كساعه واحدة شخصيّة بل كلمح[٣] بالبصر بل هو اقرب و كـذا مجموع الامكنة الواقعه فى كل وقت فانها ايضاً متصله واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخياليّة الحاصلة بحسب التباعد المكانى او ابعاضها الخياليّه الحاصله بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقـوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفيّة فان الآن

١ـ س ٠١ ، ى ٦٢، ٥٥ ، ٢٢

٢ـ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

٣ـ س١٦، ى ٧٩ ، ٥٤، ٥٠

العرفی قدر من اواخر الماضی و قـدر من اوایل المستقبل و لما کان جمیع ابعـاض الماضی والمستقبل هکذا عبرعنها بالآنات فی نظر شهوده اتصلت الامکنة التی فی کل آن لأن کثرة الامکنة بکثرة الآنات فاذا کانت کثرة بالقوة لأنها اتصالیة کان کثرة الامکنة ایضاً بالقوة اتصالیة ، فعلی هذا القیاس ای علی ماعرفت حکم الاتصال فی الزمان والمکان فاعرفه فی الارض فـانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فی الآزال والآباد ای فی الماضیات والمستقبلات و تعدد الاراضی باعتـبار الازمنة کالامکنة فهکذا تصیر الاراضی کلها ارضاً واحدة ای اذا عرفت هذا المنور من احکام زمان الدنیا و مکانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حکم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلک العالم دار القرار واحتـجابات هـذا الزمان و هذا المکان مطویّة هناک فالمتعاقبات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر و کیف لا یکون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التی هی مستقرة لهذه المواليـد التی هی کلمات الله التکوینیّة التی لا تنفد ولاتبید من صقع تلک الارض المستقرة لها بنحو القرار کما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلک شامل لهذا شمول الیوم علی ساعات و نسبة المتغیر الی الثابت دهر فهذا معنی مدها مدّ الادیـم فیها الخلایق کلها عنـد شهود الملائکة والنبیین والشهداء ای عند مشهودیتهم او عند شاهدیتهم و شاهدیّة الخلق بشاهدیتهم المحیطة والخلق هنـا مع احتجابهم یعقلون بعقل العقل الفعال و ینظرون بنور الله المتعال فکیف یکونون هناک و قد کشف الغطاء کـما قال تعالی : «واشرقت الارض[1] بنور ربها، و وضع الکتاب وجیىء بالنبیین والشهداء و قضی بینهم بالحق وهم لایظلمون[2]» لان کل ما یصـل الیهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

۱ـ س ۳۹، س۶۹

۲ـ س ۵۷، ی ۱۸

قوله (ص٢٨٠، س٢) : «ووضع‌الموازين فى ارض‌المحشر» ز

لكل مكلّف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك‌الارض بكثرة الموازين و الا فتفصيل‌الميزان يأتى بعد ذلك .

قوله (ص٢٩١، س٢) : «فهذا هو معنى صراط‌الله......»

و يؤيده ما قيل فى مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنه- الف على علو و الف على استواء و الف على سفل ففيه اشارة" الى مراتب السير الى‌الله و فى‌الله و من‌اللّه وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه- جهنم ليست تحت كل‌الصراط بل تحت‌الجِسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل‌السلوك والقبض والبسط للمتوسّطين والهيبه- والأنس للمنتهين «الا ان اولياءالله لا خوف" عليهم ولاهم يَحزنون[٣]» اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان‌يراد بهاالمعنى الاعم فتشمل‌السقوط عن الدرجة العليا لكل بحسَبِه .

قوله (ص٢٩١، س١١) : «فللصراط‌المستقيم وجهان»

كجادّتين دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن‌الوجه الاول يوجب‌الهلاك لان خلاف‌العقيدة الحقّة الايمانيه- هوالكفر والكفر هلاكه- النفس بخلاف الوقوف على‌الوجه الثانى اى ارتكاب‌الافراط اوالتفريط اللذين هما عدم‌الحركة على صراط الله تعالى فانه لايوجب‌الهلاكة لانه اين‌العمل واين‌العلم انما يوجب‌الجرح والشّق والقطع بحسب‌الارتكاب للجُرم والجناية و اسائة‌الادب .

قوله «ص٢٩٣، س١٣) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدى ربى يمين» .

قوله (ص۲۹۳، س۱۳) :

«وعند اهل‌النبوة والكشف بالملك والشيطان» و ينوّره ان مادّة لفظى‌الملك والملكة واحدة بل‌الملك بكسر‌اللام لأن‌للملائكه‌ٔ و للملكات سلطنه‌ٔ و تسخير للغير بل‌الكلمه‌ٔ ايضاً فان‌الملائكه‌ٔ كلمات‌الله‌تعالى كالملكات فان تكلمات‌الله تعالى مع‌القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس‌سره) بالملك والشيطان الداخليّان فلا ينافى تحقق‌الخارجيين بغير ذلك و كمالا بد من تخصيص فى‌الشيطان فى كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن‌سبيل‌الله فانّ‌الانسان كما يتهيّأ للملكية بغلبة المعرفه‌ٔ والعصمه‌ٔ والطهارة عليه‌و للشيطانيّة بغلبه‌ٔ المكر والشّيطنه‌ٔ والنكرى عليه يتهيّأ للبهيمه‌ٔ والسبُعيّة‌بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص۲۹٤، س٦) : «وانما يخلد اهل‌الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات ارذل كمّاً و كيفا من ملكات فى نفس كافرة و هذه تخلّد فى‌النار بخلاف تلك اونفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلد فى‌النار بمجرد شرك ساعة فى آخر عمره .قلت: هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائغين عندالمحققين والمليين فالتوبة‌الصحيحة ان يكون للتائب عزيمه‌ٔ بحيث لو دعاه‌الثقلان على ذلك‌الذنب لم يفعله فاذاشفعت بنورالمعرفة فتلك‌العزيمة التى هى مظهر ارادة‌الله تكفر جميع سيئآته و تدكّ‌بنيانها و هذاالنور يمحو ظلماتها و يبدل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها‌النورانية‌و هكذاالكلام فى نورالايمان بالنسبه‌ٔ الى ظلمات‌الملكات الارذل و من هنا ورد :«حب على حسنة لا يضر معها سيئة[1]» وفى ظلمه‌ٔ غيهب الشرك بالنسبه‌ٔ الى‌الملكات‌الحميدة المخبوطة بل لا محموديه‌ٔ لها اذا

۱ــ لان حبه حب‌الله ومن رآه فقد رآالله والسر فى ذلك انجهة نورانيته‌ولايته‌المتصلة باهل‌الولاية والمحبة تغلب على جهة‌الظلمة الحاصلة من‌السيئآت .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبّاًلصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص۲۹۵، س۱،۲) : «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل....»

ای ملکات متأخرة متعاقبة لتکررالعمل فنفسه لیست الاّالملکات المخصوصة کما قلنا فی غررالفرائد :

اذ خـمّرت طینـتنا بالمـلکَة و تـلک فینا حصّلت بالحرکة

ثم ان ما ذکره (قدس‌سره) بناءً علیقرائة فتحالمیم لا کسرها و قرئه ایضاً .

قوله (ص۲۹۵، س۲) : «وفیالخبر خلقالکافر من ذنبالمؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لکفرالکافر لأن المؤمن هوالاصل فینبغی ان یجعل صفاته اصلاً لصفاته کما انالانسان اصل لباقیالاکوان فخلق البهایم من شهوته والسباع من غضبه والشیاطین من مکره و هلمّ جرّاً کمافیالاحادیث و نعم ما قیل: الحمد لله الذی خلقالانسان و خلق من فضالته طینة سایرالاکوان .

وجه آخر: ان ذنبالمؤمن اشنع منکفرالکافر ولـذا قالوا: ان عذاب اهلـ الاستعداد للکمال اشد من عذاب غیرهم .

وجه آخر: ان یقال: الکافر هوالملکات الرذیلة الظلمـانیّة و تکرر الذنوبـ الکبیرة مادتها کما ان تکررالصغیرة مادّةالکبیرة فالکفر اماالارتداد بعدالایمانـ التکلیفی واماالکفر الملی بعدالایمانالفطری «فطرةالله التی فطرالناس علیها»...... «کل مولود یولد علیالفطرة» و اما کفرالشیطنةلأن ملکاتالرذیلةتسمی بالشیاطین

۱ـ هذاالحدیث مما رواه العامة کالزمخشری والعارفالکاشانی فی کتبهم .

قوله (ص۲۹۵، س۱٤) : «فقد اوتی کتابه بیمینه من جهة علیین....»

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبى عالم الوجود عالم العقول والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش كتاب عقله يجيىء من الفوق اى الملاء الاعلى اوالرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجىء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذالمؤمن اما صاحب العقل العملى واما صاحب العقل النظرى و اما صاحبها جميعاً وكل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الكمال و على اى تقدير فهو مُدرِكٌ للكليات والباقيات الصالحات والاتصال بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر: «ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات الداثرة التى كحبب و بصورها الخياليّة التى هى كأضغاث احلام فهى تجيىء من شمال العالم و من الاسفل ثم انّ المصنّف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و امارقيقته و صورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان معاد الجسمانى و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقاً والعذر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقَة من الصوريات كما قال سابقاً «يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بيّن حقيقَة الصراط والجسر و على كتبه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقَة الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتاباً جسمانياً كطومار من العلو او السّفل الحسيين و فيه النقوش الحسيّة والوجودات الكتبية لاعمال القلبيه والاركانيه و ينظر اليه و يقرئه و ينبغى للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يذعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل مافى الباب فيه وكذا فى الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعاً فعلى ذمّة اهل

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذاشاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورةالبقرات العجاف او ادركت حقايق علميّة تناولت ذايقتها الحسيه اللبن .

قوله (ص۲۹٦، س۳،٤) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئآته ...» رؤيةالحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعةً واحدة دهريةً و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان والمكان مطويةً والشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعي والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقى : ان هذه الحيطة فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يرى و يعلم ان الكل ملكه والشقى تجرد فى الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» وانما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة[1] الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظريه فضلاً عن غيرهم من ارباب

۱ـ و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المادة تجرداً برزخياً و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفوس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية والصور العقلية المحضة وصاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور والعجب ان اشمئزازها يصير مبدءاً للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلوداً غيرها وغاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشية عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هى من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدها ولهذا لايمكنهم قضاءاوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعةً واحدةً بل شيئاًفشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتهاذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت[1] جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرّةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيّنت بزينتها فلها الكلية والحيطة والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص۲۹۷، س۲) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرةً الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف[2] يشاء» فالحيوة تتنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعيّة .

۱ـ س ١٦ ، ى ١٨ ۲ـ س ۹۸، ى ٢٤

قوله (ص۲۹۷، س۵) : «قال‌الله تعالی فنفخ فی‌الصور فصعق»

«هذا نفخةالاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاريه ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخةالاحياء و تشعيل نارالوادى‌الايمن‌من‌نورالوجودالحقيقى «فاذاهم‌قيام‌ينظرون » فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلدين الى ارض‌المواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولين الى‌اشرف‌الاوضاع و هوالقيام عندالله ولنظر الى وجهه‌الكريم .

قوله (ص۲۹۷، س۶) : «فاذا تهيأت هذه‌الصور»

اى‌الصورالطبيعية التى فيها قال‌تعالى: «هوالذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضاً : « ونفخت فيه من‌روحى» قال (قدس‌سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع‌المواد الكونية بصورةالطبيعية قابله للاشارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريّه كامنه فيه فالصورالبرزخية كامنه فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى‌الفحم والارواح كامنةفى‌الصورالبرزخيه كلها كمون الاشتعال والانارة فى‌الحرارة ففى‌الاولى زالت‌الصورالطبيعيّة بالاماتة كزوال هيئه المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارةواستعدت الصورالبرزخية لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفخم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص۲۹۷، س۷) : «كاستعدادالحشيش فى‌النار التى كمنت فيه»

فان‌الصورالنوعيّة التى للعناصر باقية فى‌المركبات فاذا الحرارة الناريه اذا نشبت بممتزج حركت‌الاجزاء الناريّة التى فيه الى‌الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحركتها من‌لطيف الاجزاء الهوائيّة عن طبيعتها الى

الطبيعة الناريه- فيزيد بذلك‌الاجزاءالناريه-التى فى‌الممتزج و حيـنئذ اما ان يغلب‌ـ الحرارة و يستولى عليه فتسخن بهاالرطوبةالتى فيه و تغلى غلياناً ينفصل به لطيفهـا عن كثيفها فمتجل الى بساطةالاولى و هوالاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدةالامتزاج‌فتسخن‌الرطوبة التى فيـه و تغلى و تفسد فيحصل منه‌العفونة . قال بقراط :

قوله (ص۲۹۷، س۸،۹) : «فينفخ اسرافيـل.....»

متفرع على‌الاول و اجمال بعدالتفصيل و قوله : «تلك‌الصور...» ان اريد بهاـ الصورالمختـلطة الطبيعية كما هوالانسب‌بالاطفاء فلفظ«تلك»باعتبار بـُعدهاالذكرى فى كلامه بالنسبة الى‌الصورالبرزخيةوعلمت: ان شيئيه- الشىء بـالصورة فـالمختلطة والبرزخية والاخرويّه- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بهاالصورـ البرزخية و هوالاظهر من كلامه‌فانطفائهـاباعتبار تبـدل‌الصورالبرزخيّة بالاخرويّه- كما تبدل اولاً الصورالدنيوية بالبرزخيه-

واعلم ان من شعب نفخ‌الصور نفخ روح‌الايمان وروح‌العرفان فى قلوب‌ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من‌الولاة والهداة كما قال‌المولوى‌المعنوى‌فى‌المثنوى

«هين كه اسرافيـلِ وقتـند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى‌القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

مـا نمـُرديم و بكلّى كاستيم	بانگِ حق‌آمد همه برخاستيم
بانگ‌حق اندرحجاب‌وبی‌حجيب	آن‌دهد كوداد مريم را زجيب
ای‌فناتان، نيست‌كرده‌زيرپوست	بازگرديدازعدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بـود   گرچه از حلقوم عبـدالله بود

قوله (ص۲۹۸، س۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين‌الحامدين ان‌الاول يحمدالله على‌الفضايل والثانى يحمده على‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فى مقام توحيدالصفات والثانى فى مقام توحيدالافعـال و ليس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فى‌مقام‌توحيدالذات كما قال‌الله تعالى «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانى لان‌من‌كان فى‌ذلك‌المقام داخل فى‌الاستثناء ولا يشملـه الصعق بل ليس داخلاً فى عموم‌السماوات والارض وعلى اى‌التقادير فهما من ارباب‌البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص۲۹۸، س۲) : «فى‌القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من‌الصور الطبيعية الدنيويّة الى‌الصور البرزخيّة والوسطى ثلاث تحول‌الكل من‌الصورالبـرزخية الى‌الصورالاخرويّة وتحولها من‌الصور الاخرويه الى المعانى‌ـ النفسيّة و تحولها من‌المعانى النفسيه الى‌المعانى العقليه كما ان الكـبرى تحولها جميعاً الى مقام‌الفناء فى‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الكل الى‌غاية‌الغايات والقيامةالكبرى عبارة اخرى لوصول‌الكل الى غايه الغايات«الا الى‌الله تصيرالامور[1]» .

قوله (ص۲۹۸، س۱٦) : «لم يشكل عليـه‌التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام‌التحقق بذلك‌المضمون كان مطابق‌التصديق بل نفس‌القيامة كما قال‌المولوى فى حق‌الـخاتم «صلى‌الله‌عليه و آله» :

بـا زبان حـال ميگفتى بسى   کی ز محشر حشررا پرسد کسی

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث‌السماوات والارض» الميـراث‌الوجود ـ

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين‌العلم والقدرة والارادة و ساير صفات‌الكمال ولم يكن فى‌الواقع الا ملكاً لله تعالى لان‌نسبة‌الشىء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف‌الماهيات الامكانيّة فى‌مالكيتها للوجود و مساوقاته واستسمنت ذوات اورام و يوم‌البروز حصحص‌الحق .

خود چه جاى دوئى موهوم‌است بود زآنِ تو است و مانا بود

والمراد بالسماوات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان‌المراد بالارض فى قوله تعالى : «يرث‌الارض و من عليها» الماهيات اوالصورة‌الجسميّة والمراد بـ : «من عليها» فان فناءالكل والكل من‌الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى‌الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطوليّة كما انها وعاءالتحولات‌العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى السرمد والفناء فى‌السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم‌القيامة وعاء التحولات‌الطوليّة والفناء فى‌الله .

قوله (ص۳۰۰، س۱)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب‌العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ايجاد عالم‌الطبيعى و هوالقدرالعملى الذى هو قبل‌المقدرات و عالم‌الذّر و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التى هى بعدالمجيىء الى هذاالعالم و تحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول‌الملكات بعد ذلك تصور الملكات وتجسم فى‌البرزخ والمراد بخراب‌الكل ماذكر من‌التبدلات الطوليّة الاستكماليّة وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كل‌ظل فى نورالانوار «تعالى شأنه» و اما

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بينهما فهی ان كلاً منهما عالم صوری غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمی مُثُلاً معلقة .

قوله (ص۳۰۰، س۹) : «انالله لا يتجلی فی صورة مرتين»

هذا كقول‌الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص۳۰۱، س۱۱) :

«وهی تحوی علی حرور و زمهرير» اصل‌الحرور «الجربُزة الشَّيطانيَّة» فی الامورالمعاشية بكثرةالافكار فی كثير طرق جلب‌المنافع الجـزئيه و دفع‌المضار الوهميَّة واصل‌البرد الزمهريری جمودالذهن علی‌التقليدات و خمودالقوی فی تدبير البـدن .

قوله (ص۳۰۱، س۲) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من‌السنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عددالكبائر علی خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحـديد بسبعين سنةالذی سيأتی فی‌الحـديث لان‌هذا تحديد جهنم فی نفسها و مـا سيأتی تحديد مسامته جهنم ذلك‌المنافق .

و بعبارة اخری : ذلك تحديد وجودهاالنفسی و ما سيأتی تحديد وجودهـا الرابطی و يدور فی «خـُلدی» نكتةاخری‌فی تعيين ذلك‌العـدد و هی: ان‌الخصال المذمومة التی هی اطراف‌الاربعةالمتوسطه التی هی اركان‌العداله و تلك‌الاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفَّة والتهور والجُبن للشجاعه والتبذير والتقيير للسخاوة والجربزة والبلاهةللحكمةفهی بانضمام‌الجهل البسيط والجهل‌المركّب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام‌الحيوانيةومادونها فاذا ضربت آثارالقوی السبع

النّباتيّة و هى: الغاذية والمنميه‌ والمولدةوالجاذبه‌ والماسكه‌ والهاضمه‌ والدافعه‌ ومدركات‌القوى العشرالحيوانيّة من‌المدارك الظاهرة والباطنة فى تلك‌الخصال‌العشر صارت مأة و سبعين مرتبة ناريّه‌ ظلمانيه‌بمعنى: ان ابصارهم بنحوالشرة والخمود والتهوّر والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفى‌النسخ‌التى‌رأينا بل و سفرالنفس: خمس و سبعون‌مأة. بدون‌الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والآن فالاصوات الاخرويّةلا يسمع بالسمع‌الدنيوى .

قوله (ص٣٠١، س١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكرالخريف بدل‌السنة لان كل‌فصول سنتهم خريف لان‌الخريف له طبع‌الموت وهم اهل‌الجهل وليسوا اهل‌الحيوة واهل‌العلم احياء .

قوله (ص٣٠٢، س٨) : «هو سفرالطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان‌الصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفاء .

قوله (ص٣٠٢، س١٢) : «فكذلك للجنةحقيقية كلية هى روح‌العالم...»

بيان آخر : حقيقةالجنّة جنه‌ الذات وجنه‌ الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى» و مثالها الكلى هوالجنّة الصوريه‌ التى هى جنة صورالاعمال مقابل‌المعانى واما جنه‌ المعانى الابداعيه‌فهى‌الداخله‌ فى صقع‌الربوبيه‌ و امثلتها‌ الجزئيه‌ العقول‌العمليه‌ للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح‌الذى ذكره المصنف (قدس‌سره) العقل‌الكلى اوالرحمةالواسعة والمثال‌الكلى‌الفلك‌الاطلس‌المسمى

بالعرش عندالمتكلمين و علىالبيان الآخرالذى ذكرنا هذاالمثال الكلى داخل فى مظاهرالجنة لانه من عالمالطبيعه- والمصنف(قدس‌سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الى انالاطلس كاد ان يلتحق بعالمالتجردالمثالى و كذا ما فىالحديث وايضاً لايناله‌المشاعر الحسية الطبيعيه- بخلافالكرسى و هو فلكالثوابت الذى بمحدّبة ارضالجنة اذ ينالالبصر كواكبه والبصرالظلمانى يظلمها فيصير فى حقّة نيراناً و لذا عدتالافلاكالسبعة التى تحتالكرسى منامثله- النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهلالجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضعالقدمين»

اىالكرسى لما كان مما يناله‌الحس والحس يمكن ان يكون من ابوابالجنّة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون بابالنار ان لم يكن كان موضعالاثنينيّة و موضعالقدمين قدمالصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدمالجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هىالتى ورد فىالحديث انه«اذا وضع الجبار قدمه فىالنار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملةالفيضالى هنا كان واحداً حتىالاطلس الذى هو مستوىالرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذاشبّه بالاطلس الخالى عنالنقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصولالسدرة التى هى شجرة الزقوم»

اى فىالكرسى اصول «سدرةالمنتهى» الذى يضرب فروعها الىالفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من اصولالسدرةشجرةالزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق‌واحدة وهناك اى الىالكرسى تنتهى اعمالالفجاروالمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفد اليه لاغير وليس لهم سوىالمدارك الجزئيه-فلا يمكنهم الارتقاء الى عالمالمفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهى سبعة»

وهى عين ابواب الجنة لان‌الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان‌المدرك منها اثنان «الحس‌المشترك» باعتبار وجهه الى‌الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيله» فهى تتصرف لا تدرك و هذه‌السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى‌الشكر فى اصطلاح اهل‌السلوك الى‌الله كان ابواب الجنان مع ثامن هوالعقل الذى هوالباب‌الاعظم والاّ صارت ابواب‌النيران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذاالباب...»

هو فى «السور» اى العقل بالفعل فى‌العقل بالقوة فان‌العقل الهيولانى سور مضروب بين‌الاقليمين : اقليم‌الظاهر الذى‌هوالنيران من‌الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هوالجنان من‌المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين‌البحرين المِلح‌الاجاج ،والعذب‌الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهى‌النار»

التأنيث باعتبارالخبر اى‌العذاب او ظاهره هوالنار التى تصعد لهبها واسودادها الى‌العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيؤها شيئاً فشيئا و لذا يتمنّى الكافر يوم‌القيامة «ياليتنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان‌التّهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى‌الاعراف» اى عالى ذلك‌السور يسمى بالاعراف لانّه من عرف الفرس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من‌اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى‌الحايل و فى‌كتب المصنف اختلاف فى معنى‌الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من‌المعرفة او

من عرف‌الفرس و اهله‌المقربون لان معرفة‌کل بسیماهم مقام شامخ و هم‌المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالی‌وفی‌الحدیث «نحن‌الاعراف» و فی بعضها مثل هذاالکتاب انه مقام من‌اعتدلت کفّتامیزانه و معرفة کـل بسیماهم لیس فیهـا کثیر شموخ بدلیل قوله تعالی : «لم‌یدخلوها وهـُم یطمعون[1]» .

اقول : لیس فیه دلالة علی ذلك لجواز ان یکون قوله تعالی : لم یـدخلوها . حالاً من اصحاب‌الجنة والسلام علیهم تبشیر منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم‌الجنّة .

قوله (ص۳۰۳، س۱۷) :

«واعلم ان جهنم تحوی علی‌السماوات والارض......» شروع فی کونها برداً وسلاماً علی‌الفجرة بعد استیفاء مدة‌العذاب‌کما فی تنبیهین الآتین و انها ایضاً مظهر اسماءالله تعالی ولکونها مظهر اسمه‌القهارواسمـه المحیط ستحـوی علی‌السماوات والارض فصارتا محویتین مطویتین کمـاکانت رتقاء اولاً ففتقناه والمـراد : ان لاهل جهنم ایضاً سماءً وارضاً و کواکب‌بحسبهم ظلمانیّة، لا کماالاهل‌الجنة‌نورانیه .

قوله (ص۳۰۳، س۱۹) : «بالحرور علی‌المقرورین»

و یمکن ان یقرء بالقاف من‌القرء ای‌البرد کما یقال قرّت عیناه لیتمّ‌المقابله مع ما بعده و ان کان للغر ، بـالغین المعجمة[المَغـرورین] ایضاً دلالة علی‌البرد لانّ الانخداع من بردالمزاج .

قوله (ص۳۰٤، س۱) : «وکذلك طعامهم و شرابهم من شجرة‌الزقوم»

ای بعد استیفاء مدّة العذاب واما قبلها فهی کالمـهل «یغلی فی‌البطون کغَلیِ الحمیـم[2]» .

۱ــ س ۲، ی ۱۰۸

۲ــ س ٤٤، ی ٤٦

قوله (ص٣٠٤، س١٧) : «فاعلم ا کرةالاثیــر»

ای باعتبار حرارتها و تسخینها ، لعالم‌الکون والفساد و باعتبار تقویم اجزائها للمرکّبات و تأثیر اشعةّالکواکب فی نضجها معلوم و هذه مضافــةً الی نارالطبیعه المنضجات للموالید الدنیویةّ واما منضجات القریبه فالملکات الناریه: للکفــار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصورالناریة«ان‌الذین یأکلون اموال‌الیتامی ظلماً انمــا یأکلون فی بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنین وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتی تجسّمت بالصورالبهیمیّة کما قیل :

گــر حریر و قزدری خود رشته‌ای ورزخاری خسته‌ای خود ، کِشته‌ای
گــر ز دستت رفت ایشـارِ زکوة میشود آن جوی شیــر آبِ نبــات

فهؤلاءالاشرار فی‌الحقیقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للأبرار والأخیار کالانعام و غیرهــا .

قوله (ص٣٠٥، س١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقیتها فمعلومة و اما تحتیتها فلأنّ‌الأشعةّ وان کانت فوقاً الا انها مــالم تنعکس عن‌الاجسام‌الکثیفة لم تسخن ولــم‌تنضــج .

قوله (ص٣٠٥، س٢) : «وکذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

ای انها بکلها فوق عالم الطبیعة التی‌هی‌النار ثم عرف موضع‌الجنّة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنیا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبیعة کلها تحت‌ارض‌الجنّة تنضج فواکهها ومأکولاتها وبالجملة الوجود اینما کان اما خیر محض و اما خیرغالب، لکن هذه‌الخیرات‌الاضافیة لاهلـ

الجنّة .

قوله (ص۳۰٥، س۱۷،۱۸) :

«لا يقوم‌الساعه و على وجه‌الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الارض بعد لم‌يقم عندالله والقيامة من‌القيام‌عندالله والنهوض عن‌الاخلاد الى‌المواد و تبديل‌الانبطاح الّذى هو شرالاوضاع الى‌القيام عندالله الذى هو خيرالاوضاع بل العالمان الصوريان هماالارض ومادام‌توجه‌النفس الى‌الصور لم تخرج عن‌النفسية وعن كونها على‌الارض و تصير قائمة عندالقيّوم‌اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى الذات والفعل جميعاً بل صارالعقل قائماً مجرداً عن‌الماهيه و لانّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى‌القيامة الكبرى و هى‌الطمس المحض والمحق‌الصرف والفناء البحت ولماكان منزلتها منزلةالجنين فمادامت‌النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن‌الدنيا بل من بطن‌التعيّنات و مشيمه عالم‌الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن‌المسيح عليه‌السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاءالجبروت و فناءاللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذاالحديث الشريف جواز ذكرالله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

میگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل‌الذكر انه جرت عادة كثير من‌القوم بذكر «لا اله الاالله» و جرت عادتى بذكرلفظ‌الجلالة اعنى‌الله لان‌الانفاس‌مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان‌الذاكر بكلمةالتوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى‌الماهيات الامكانية بنحوالسرابيّة «ان هى‌الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى‌صرف

و باطل محض و فی‌الاستثناء الی حقیقةالوجودالصرف بنحو انهاالشیء بحقیقةالشیئیة

قوله (ص٣٠٦، س٩) : «واذا مات کل واحد»

یعنی ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت علیه قیامته الی هنا حکم‌القیامةالصغری واما الکبری فهی موت‌الکل فما تری من‌الوصول الی‌الغایة فی کل اعرف فی‌الکل «ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» والعقل یعرف‌الکلی لاالمشاعر لکن الوصول فی ازمنة غیر متناهیة یسع‌الغیرالمتناهی اذلکل شیء مدة بحسبه .

قوله (ص٣٠٦، س١١) : «فلم یبق لانوارالکواکب»

ای لم یبق عندالتجلی الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم القوی ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة کما لم یبق لانوار الکواکب فی عالم الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسیةفکأنما قامت قیامته عنده .

قوله (ص٣٠٦، س١٣) : «فجمع‌الشمس والقمر»

قد یسئل انه یستفاد من هذه‌الآیة :ان‌القیامة یقع فی ثامن والعشرین من شهرنا لان‌الاجماع فیه و یستفاد من قوله تعالی‌وخسف‌القمر یقع فی‌الرابع عشر لان‌المقابلة التی یقع‌الانخساف عندها فیه فاین‌التوفیق ؟

والجواب من وجهین : احدهما انک عرفت غیر مرة ان‌القیامة تقع فی باطن العالم و انها فی‌السلسلة الطولیة الصعودیة فهی عند اجتماع‌النفس والعقل ای‌تحول النفس من‌النفسیة الی‌العقلیة بل کما قال‌المصنف (قدس‌سره) متصل کل مستفیض بمفیضه واجتماع‌المفیضین یسری الی‌مظهریهما بان سری‌القمر مظهراً للشمس بحیث یری انارته فی‌اللیل المقمر انارتها و اخلاقه‌الکتان ، اخلاقهما و کذا آثاره الاخری آثارها فهذا معنی اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم‌القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة‌الزمان مجتمعات فى وعاءالدهر والازمنة والـزمانيات بالنسبة‌الى‌المبادى العالية فضلاً عن مبدء المبادى كالآن .

قوله : «لانها ابداً فى‌الزلزال والاندكاك.....» اى‌فى‌الحركة‌الجوهرية والتطور والتغيير‌الاستكمالى مترقياً الى‌الله تعالى امّا‌الارض فكما قال‌الله تعالى : «يا ايهاالناس ان كنتم فى ريب من‌البعث ، فانا خلقناكم‌من‌تراب....» فالتراب تتـحول فى‌الغايات الى منتهى‌النهايات واماالجبال فكذلك بالتناشر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً...... ، ثمّ تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهوالله فتتحول الى‌مظاهر اسمائه‌الاخرى كالاسماء‌التشبيهية‌مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان‌الجمادات صورهاالمادية تتحول الى صورها البـرزخيّة والاخروية القائمة بذواتها فتصير‌مظاهر اسمائه‌كالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والمنذرونحوها وكما ان مبدءالمبادى وجود بسيط‌مبسوط‌محيط بكل‌المبادى حتى‌المبادى المقارنة كذلك من حيث انه غاية‌الغايات وجودواحدبالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل‌الغايات اى: كلها شئونه و فنونه‌فالكل‌واصلة الى غاية‌الغايات سواء" توجّهت‌الى باب‌الابواب ثم الى‌الله ، او الى‌الابواب‌الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشية‌الله ، قهـرالله عند تجليه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا كشف‌الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى‌على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه‌التنزيهيّة اوالتشبيهية اللطفية اوالقهرية بل‌الاصل فى‌الوجود هوالاضافة الى‌الله «مـا رأيت‌شيئاً الا و رأيت‌الله[1] قبله...» و اضافته الى

١ــ «......و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب‌الحديث‌هذاالخبر عن‌اميرالمومنين و هذاالحديث لب لبـاب

الماهیّة وضع علی خلاف الاصل لانها «کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء» .

قوله (ص۳۰۷، س۶): «فلیس لها فی مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فیهن وما بینهن» وجودها منوط بوجود الانسان فاذا فنی فنت وقد قلت فی سالف الزمان فی ابیات :

« بی انتظار محشر حق ، بین فنای کل »

قوله (ص ۳۰۷، س۸) : «بمشعر اخروی»

ای بحسب کمال المشاعر المشاهدین المکتسب فی النشأة الاولی فان یشاهد حقایقها الکلیه العقلیّة فمشعره اعلی المشاعر و ان یشاهد حقیقة الحقایق فبمشعر ینظر بنورالله و ان یشاهد رقایقها البرزخیّة والاخرویه فبمشاعر جزئیه ولکن ملکوتیة مثالیّة مجردة عن المادة والوضع و علی ای تقدیر لیس بهذه المشاعر الدنیویة لانها لا تدرک الا هذه المادیات و ذوات الاوضاع وکلها فانیة هناک .

قوله : «فیشاهد الجبال.....» حال الجبال فی القیامة علی ما فی الآیتین مختلفة وفی الآیه الاخری ذکر حالها بنحو آخر وهی قوله تعالی : «یوم ترجف الارض والجبال ، فکانت الجبال کثیباً مهیلا» والتوفیق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففی مرتبة من مقام تصیر کثیباً مهیلاً والکثیب هو المجتمع من الرمل والمَهیل ان یکون اذا حرک اسفله تنازل «اعلیها» و فی مرتبة و مقام تصیر «کالعِهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من کثیب و فی مرتبة و مقام تضمحل و

التوحید و غایة بیان مقام التوحید الموحدین و منه یستفاد توحید خاصة الخاصة و منه یظهر اصل ظهور الوحدة فی الکثرة و فناءالکثرة فی الوحدة و منه یعلم سر معیة الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و یعلم کیفیة کون الخلق صورة الحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفهاربى َنسفاً» .

قوله (ك۳۰۷، س۱۲،۱۳) : «تأكل بعضها بعضاً.......»

و تصول الاول كنارالاكبر الكباير بالنسبَة الىالكبيرة كقتلالنفس المحترمة والغيبه- والثانى كما فى معصيه- تجر الى معصيه- كشربالخمر اذاانجر الىالزنا .

قوله : «وهذهالنار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول فى الافئدَة وقد سبق ان لها اطــلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للا َيَة وجوهاً وتلك النار هىالجسمانيه- فلها اطلاع على الافئدةلادخول لغلق بابالافئدَة عليها و هذهالتى يدخل عليها نار روحانية تحرقالروح والفؤاد من اهلالاستعداد المقصِّرين .

قوله : «ونادوا اصحابالجنة . الى قوله : و حرمه علىالكافرين» هذهالاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفةمقامالاخرى طلبــاً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصورالمناسبة لهــا .

قوله (ص۳۰۸، س۹): «والمتخلصون...»

اىالذين خلصوا منالتعلق بعالمىالصور و صعدوا الىالروح الاكبــر واتّصلوا بعالمالمعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كــاوليــاء   تمنا كنند از خــدا جز خــدا

و قالالمولوى :

از خدا غيراز خدا را خواستن   ظنِّ افــزونيست كلّى كاستن

قوله (ص۳۱۰، س۲) : «لاكتابالاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتابالاحكام المنزّل على نبىِّعصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتّك اسأتالادب اساَئةً عظيــمة حيث

نبذت احكام‌الله وراءظهرك فی‌الدنیافخاصیةذلك‌العمل‌الشنیع ان یقال لك من خلفك‌خذ كتاب احكام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و كذا اغیارك من وراء ظهــرك لتشعل و تحترقها بالنار «التی تطلع علی‌الافئدة» .

قوله (ص۳۱۰، س۳) : «فیجعل فیهاالكتب والصحایف»

فیه اشارة الی تصحیح ما قاله بعض‌المتكلمین من ان‌المــراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحایفها التی فیها وجودهاالكتبی هرباً من اشكال وزن‌الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثــر كان‌وزن قراطیسها او الواحها الاخروی اثقــل لكن لا یلایمه قوله : كما یوزن هاهنا.....

فتوجیه كلامه انه یوزن كتب‌الاعمال و صحایفها بكتاب‌الله و صحفه و تقابل بها لیروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان‌وافقتها فنــعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئســ الخلاف و اما ، زنة‌النفوس التی هی حقایق الكتب والصــحایف بنفوس الانبیــاء والاولیاء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهی و ان كانت حق‌الوزن بمیزان‌الحق الا انها لیست جسمانیة و كذا وزن‌العلــوم‌بمیزان‌التعادل ایضاً بطــریق اولی والجمع هوالمذهب الفحل والرأی‌الجزل .

قوله (ص۳۱۰،س۷،۸): «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذی‌الكفتین الذی لاظهار الترجیح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحید فیوزن‌توحیدالموحدین بموازین‌الانبیاء والاولیاء والتوحید الخاصی بالخصیصی والخصیصی‌بالاخصی نعم بعض مراتبه الشدیدة واللا شدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذین قال‌المصنف(قدس سره) فیهم فی سفرالنفس : «انّهم كسروا كفتی میزانهم و خلصوا من عالم‌الموازین‌والاعمال والانحراف فیها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوارالجمال والجـلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال[1]» .

قوله : «كما يدل عليه حديث صاحب السجلات» جمع سجل ای الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة «لااله الا الله» مخلصاً فيوزع يوم القيامة فى مقابله «تسعه و تسعون» سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لـم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة وعدم الادخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشیء غيره بوجه وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاســم عين المسمى وان وجــه الشیء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص۳۱۰، س۱۲) : «لان اعمال خيرهم محبوطة»

كما قال تعالى : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطن عملك» الحبــط والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود كاشفة عن حيثيه الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر وهی مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفــع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشیء برفع جميع مراتبه و برزاته والشیء اذا انتفى عن لوح المادة فهو تثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية والاقلام الشامخه و فى علم الله تعالى و «ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

۱ـ وهم لشدة فنائهم فى الخق و ترفعهم عن الخلق ما بقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاءالدهر» و ان كل ممكن محفوف بالضرورتين و ان كل قضيّة مطلقه عامه وعقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوهها النورانيّة وابراز وجوهها الظلمانيه اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانيه و جهه ظلمانيه الاولى : وجهه الى ربه . والثانيه : وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئآت المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شرّ والشرّ مجعول فى القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحّصنا و ابحثنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لايحاذى بها شيءوجودى فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله[1] سيئآتهم حسنات» اى يكمن وجوهها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم ويبرز وجوهها النورانيّة الى الله الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركّب والزنا والسرقة و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحى والمعلوم يبقى

قوله (ص۳۱۰، س۱۷) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخلص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة الممنوعة والكثره بمعنى البينونة العزليه من الخطوط المعوّجة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة و من

۱ـ سورة ۸۹، آية ۲۸ .

المستقيم والخفاء من فرطالظهور والبعد من فرطالقرب بحيثالدنو هذه و نحوها فى استقامة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقعالله تعالى» ويدور فى خلدى ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقىالكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته علىالعالى الاعلى الاالله ورسوله محمد «صلىالله عليه و آله» و يدعون الىالسجود اى يدعى كلمنالامام والمأمومين الىالسجود للهالواحدالمعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى [1]»

وهذاالمعنى جعلهالله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسّر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص٣١٢، س٧) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر" اعلم ان حسر بفتحالسين بمعنى ظهر وانكشف و بكسرالسين [حِسر] بمعنى تلهف كما فىالقاموس و انما جعلوايومالحسرة منالاول دونالثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من بابالتغليب فالرحمة سابقة علىالغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص٣١٢، س١٨) : «واماالمادبة فهى لاهلالجنة»

فىالقاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبة: طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قالهالمصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً منالنعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فىالقاموس «دقيق الحوارى؛ والحوارى بضمالحاء و تشديدالواو و فتحالراء لدقيقالابيض وهولبابالدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

١ـ «يا من هو للقلوب مقناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعـدمرة و منهالحوارى بفتحالحاء و كسرالراء الذى جمعهالحواريون اىالخلص من اصحابالمسيح عليهالسلام او منالتحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفةموضحة .

قوله : «فى عنصرالماء ...» اىالماء الـذى جزء غالب لبدنالحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوة من حيوة لانالكبد بيت الدم و هو مـركبالحيوةوالحيوة حيوان بحرى عنصرهالغالب مـاء وهو صورةالحيوة والمسكن له بحر هـومنبعالحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فىالمقابل سبك مماة من مماة من مماة .

قوله (ص۳۱۳، س۶) : «والارض محمولة على قرنالثور»

تأويل كونالارض محمولة علىالثوروجهان: .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فىالمركز بمشابهةالبرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورةالجاموس و كونها محمولة عليها انالارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هىالدنيا بما هى جزئيات داثرة زايلة عماتها كما سيجيىء علىالاعمال السيّئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنـم و كونها محمولة علىالحوت ان قوامها و قوام اهلـها على وجودالقائم من آلالحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هوالبرجالثانى عشر من بـروجفلكالولاية و سماءالهداية التى هى مجالى شمسالحقيقة والبرجالثانى عشر من فلكعالمالشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلامالله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوةالله تعالى ثم انالهاتين المأدبةوالمندبة صورتاً دلالة الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمّل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص٣١٣، س١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنـّة على الخلود [1] ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود يجيىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لنـُدرة هذا القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص٣١٤، س٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السـّنة ناصـّين فى دوام الايلام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائمياً ولا اكثرياً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهريـّة والملكات الرذيلـّة جوهريه والعادات السوء طبيعه ثانيه و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى النجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانيه التى تميز الخبيث من الطيب باقيه غير راضيـّة بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات

١ــ واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انـه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه فى رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلميّة والعمليه ان دارالجحيم ليست بدارالنعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد[1] من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص۳۱٤، س۱۰) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم ترَ الى[3] ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا ريد لهداية التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات.... و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص۳۱۵، س۳) :

«والله متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتيّة فى

۱ـ الحكمة العرشية ط ت ۱۳۱۳ ه ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بما قاله فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

۲ـ س ۳۲، ی ۱۳

۳ـ س ۲٥، ی ٤۷

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذالمرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرائى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتبارية التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرابيّة التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقدقلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الأوساط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام [۱] .

قوله (ص۳۱۵، س۹) : «لعدم موافقةالطبع الذى جبلوا عليه»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامورالداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعه و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألّموا غاية التألّم [۲] .

قوله (ص۳۱۵، س۱۵) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.......»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذاالبعض من الجنّة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

۱ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضاً كمال التوحيد نفى الصفات عنه.....

۲ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتالم و سياتى مناتحقيق هذه العويصة «ج»

قوله (ص٣١٦، س٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن اميرالمؤمنين علىعليهالسلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاد معانديك لجعلتالنار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهامقر ًاولا مقاماً لكنك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها منالكافرين منالجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليهالسلام نفىالعموم اولا واكتفى بالملاءوالتخليد ثانياً .

قوله (ص٣١٦، س٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فىالحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص٣١٧، س٣) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه [٣]» و فىالاسماء الجوشنية«يا منلا يعبد الا اياه» لكنالآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقطالنون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص٣١٧، س٨) : «فهو كالدواب»

فهو صاحبالحجاب العظيم لاالعذاب الاليم بخلافالثانى كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص٣١٨، س١٢) : «ومماستدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحابالقران و اصحابالعلم والعرفان و اصحابالنبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظالشرط كقوله تعالى : «من يعمل[٤] سوء

٣- س ١٧، ى٢٤

٤- س ٤، ى ١٢٢

یجزیه» ؛ ومن یعمل مثقال ذرة شرًّا یره»اوالمتضمن لمعنی‌الشرط مثل‌الموصول فی الذین کفروا و نحوه و صدق‌الشرطیّة لایستلزم صدق‌المقدم ولا یصادمه وجوبه او امتناعه و مجعولیّة الشر والسوء لکونهما عدمین ممتنعة و کذا جاعلیهٔ الممکن ؟ .

قلت : هذاالمعنی و امثاله تدقیقات فلسفیّة والقران منزل بلسان‌القوم ولایفهمون منها ما ذکرتم علی ان مجعولیة الشر لا یمکن للوجود لانه دون المجعولیّة و اما للجهات العدمیهٔ فلا مانع و کذا جاعلیهٔ‌الممکن غیر سایغة للوجود واما لسنخه‌فسایغة لان علّهٔ الوجود وجود و علهٔ العدم عدم‌و علهٔ الماهیهٔ ماهیهٔ [1] والمکلف له ذات نورانیهٔ هی‌الوجود و ذات ظلمانیهٔ هی‌الماهیّة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاینافی العذاب» لانها الرحمهٔ الرحمانیهٔ التی وسعت المؤمن والکافر والمتقی والفاجر و هذه‌التی اغترّ بها ابلیس حیث قال تعالی : «ورحمتی وسعت کل شیء[2]» وانه‌داخل فی عموم کل شیء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص۳۱۹، س۸) : «لاتنفعه‌الطاعات»

و فی‌الدعاء : «اللهم ان‌الطاعة تسرك وان المعصیة لا تضرك فهبنی ما یسرّك واغفرلی مالا یضرك یاارحم‌الراحمین» وفی‌دعاء ابی‌حمزة‌الثمالی (رض) عن سیّد الساجدین «علیه‌السلام» ما مضمونه مافی‌مناجات شیخ عبدالله الانصاری بالفارسیّة «الهی چون من معصیت می‌کردم دوست‌تو محمد (صلی‌الله علیه وآله) غمگین میشد و دشمن تو ابلیس شاد ، فردا اگر عقوبت‌کنی نیز دوست تو غمگین گردد و دشمن

۱ــ هذاالکلام من‌الشیخ و نقل عنه المصنف والمحشی

۲ــ س ۷، ی۱۵۵

تو شاد، الهی دو شادی را بدشمن مـدهو دو اندوه را بـر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك‌الدعاء المبارك .

قوله (ص۳۱۹، س۱۲) :

«لان کون‌الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمةً من‌وجه‌آخر» فان‌السمندر والحوت کل واحد منهما یری‌الآخر فی‌العذاب بحسب وقوع هذا فی‌الماء البارد و وقوع ذاك فی‌النار الحارة و نشأة العـلم‌ایضاً من مراتب نفس‌الامر و هذا قیـاس .

قوله (ص۳۲۰، س۹) : «لا یلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضی اسم‌الله السریع فانـه سریع فی تفنن‌التجلی کل آن هو فی شـأن ففی کل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص۳۲۱، س۹) : «و حـده من فوق فلك‌البروج......»

لان هذه‌الدار عالم‌الحس و نفوذالحس الی فلك‌البروج باعتبار کواکبه و قـد مر ان‌الکواکب والطبقات السبع من‌الافلاك فی‌النار والنار معناها هاهنـا و صورتها هناك و اما فلك‌الافلاك فلایناله‌الحس فهو مظهر جنة المأوی و اما سدرة‌المنتهی فهی البرزخیّة الکبری و مقام الواحدیه التی‌فیها کثرة الصفات کم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذی فیه کثرة‌الکواکب فانها اکثرمن عددالرمال و قطرات البحار .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :

«و مجیئنا من ذلك‌العالم الذی حضیضه فوق فلك‌الثوابت...» و اوجـه اعلی مراتب عالم‌المثال انمـا هو من جنّة‌الله ای‌انما بدئه من جنة الافعال الابداعیه و هی عالم‌العقل الکلی بل بدئه من جنّة الصفات‌لان‌الاعیان الثابتات کامنة فی عالم‌الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمه لها لزومـاغیر متأخـر فی‌الوجود کلزومهـا للمسمی

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص۳۳۱،س۱٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنّةالله المذكورة هى دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر فى الحديث بان «تعبدالله كانك تراه» المذكور فى الآية الشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانى فى الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[۲] .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) :

«والفرق بينهما على نحوالفرق بين القوّة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى فى المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من الفعل الى القوّة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اماالتفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما فى الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص۳۳۲، س۱) :

«فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[۳] والاياب

۱ـ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام فى هذاالمقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصرى ط م ۱۳۸۵ هـ ق ص۹۸

۲ـ هذه الآية «س ٥، آية۹٤» كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمه

۳ـ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن‌القوة الی‌الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجریدنا عنها و تخلیصنا و من مقالات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر (قدس‌سره) :

دنیا بمثـال کعبتیـنِ نرد است   برداشتنش بـرای انداختن‌است

لکن هذاالتجرید غیرالتجرد الاول لان‌المبتلی بالاختلاط وعالم‌الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبةالجمع و روح‌الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است   بهر قـدرِ وصل او دانستن‌است[4]

تا دهد دل را فراقش گـوشمال   دل بـداند قـدرِ ایام وصـال

قوله (ص۳۲۲، س۳) : «ومختلف فی‌النهایة....»

ای نهایةالسلسلة الطولیه النزولیه لان افراد الانسان کـانت فی عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد مفارقةالابدان الدنیویه و ظهور بـرازخ‌الاعمـال و متفق فی بدایـه التعلق لبقاء بقیةالفطرة الاولی اذ «کل مولود یولـدعلی‌الفطرة» .

قوله (ص۳۲۲، س۵) : «او ظل‌النفس..»

کلمة او للتقسیم و هذا اقتباس من‌قوله تعالی : «انطلقوا الی‌ظل‌ذی‌ثلاث[5] شعب» لا ظلیل ولا یغنی من‌اللهب .

قوله (ص۳۲۲، س۶) : «مادامت‌السماوات‌والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشکال التوقیت مدفوع کاشکال المشیة کما

٤ــ والمتکلم بهذه‌الابیات هوالعارف‌الرومی «دفترالاول من‌المثنوی فی بیان مکالمة الشیطان مع رب نوعه معاویةبن ابی‌سفیان المسمی بخال‌المومنین عند بعض‌العامةالعمیاء»

میدهد جـان را فـراقش گوشمـال   تـا بـدانـد قـدر ایـام وصـال

٥ــ س ٧٧، ی ٣٠

يأتی بعدسطر و نوضحه والمتکلمون اجابوا علی اصولهم حتی انه تعرض له التفتازانی فی المطول .

قوله (ص۳۲۲، س۸) :

«واحتاجوا الی العمل بغیر ارادة منهم» بیان للاستثناء فی الآیة ای: احتاجوا فی الاستیناس بالصور الموافقه الملایمه الی ان یأتی حین مشیّة الله تعالی و عمل الفعال لما یرید ذاته فان مشیتهم کانت موجبة عذابهم فان مشیتهم الحرص و ملکته فی قوة مشیتهم الحشر بالمال و مشیتهم اکل مال الیتیم ظلماً فی قوة مشیتهم اکل النار احقاباً و قس علیهما والملایمة تستدعی تبدل مشیتهم بمشیّة الله تعالی المتعلقه بالخیر بل بذاته وصفاته لا یحب الا نفسه ولا یلتفت الی السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما یرید ذاته لا لما یرید غیره المفنی للغیر و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فیه للعطف لا للتفریع لانه استدلال آخر علی الاستیناس من باب البدایات کما ان الاول استدلال من باب الغایات فالمراد بالفطرة الاصلیة التی هی فوق الارادة التی هی العقل کما ان المراد من الشهوة میل الحس الحیوانی وهو الجوهرة اللاهوتیة التی هی فوق الجوهر الجبروتی و هی التی توجد منها سهم فی کل انسان قل او کثر استشعر به ام لا والمزیّة فی الاستشعار و تسمی فی عرف العرفاء سر الحقیقة و یفسر بما لا یفشی من حقیقة الحق فی کل شیء و هو الاول کما قال علی علیه السلام : «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله» فکما انه فی الاول «کان الله ولم یکن معه شیء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غیر ذلک کذلک فی الآخر لا یبقی الا وجهه و وجهه مشیته .

۱ـ لان القیامة عبارة عن الفناء الحقیقی بحیث لایبقی للممکن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حکومة اسمائه المفنیة للحقایق یفنی کل شیء فی ذاته .

قوله (ص۳۳۲، س۱۱) : «حتی یستفیدوا»

هذا کقوله تعالی : «حتی یأتیك الیقین[1]» ای انهم مقیّدون تحت قیدالطبیعة او قیدالعقل الی ان یأتی حین الاطمینان بالله والخروج من الاجداث الیه و بوجه آخر الترقی من الادنی الی الاعلی مثل «مات الناس حتی الانبیاء» ای یستفاد من الانبیاء علیهم السلام العقل العملی السیاسی الموصل الی درجات الجنان و المبعّد عن النیران حتی انه یستفاد منهم الاستیناس بالله تعالی و الطمأنینة بذکره واستنبط منه وجه الاستثناء فی ناحیة اهل السعادة ایضاً فی قوله تعالی «واما الّذین سعِدوا[2]» الآیة .

قوله (ص۳۳۲، س۱٤) :

«فیتوجهون من مقابرهم الی الحضرة الربوبیّة.....» لیس المراد ان الکل یصیرون الی عالم المعنی و یتخلّصون من عالم الصورة کما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم یصِل الی عالم العقل هاهنا [4] کیف یحشر الیه هناك «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی[3]» بل المراد ان مصیر الکل الی الحضرة الربوبیّة و هذه الحضرة واسعة سعه‌ٔ غیر متناهیه‌ٔ و وحدتها وحدة حقه‌ٔ لا عددیه‌ٔ فغایات کل کل محاطة لغایه‌ٔ و منتهی الطلبات اذ للحق تعالی اسماء تنزیهیّه‌ٔ و تشبیهیه‌ٔ فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبیهیه‌ٔ و مرجع اهل المعنی اسمائه التنزیهیه‌ٔ بل ذاته المحیطة اذ الانسان الکامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فی الظاهر حشر اهل الصورة الی الصور اللطفیّة اوالقهریه‌ٔ و اما فی الحقیقه‌ٔ فحشرهم الی اسمائه اللطفیّة و اسمائه القهریه‌ٔ واسمه المصور و اسمائه کلها حسنی و صفاته

۱ـ س ۱۵، ی ۹۹ ۲ـ س۱۱، ی ۱۱۱ ۳ـ س ۷۱، ی ۷٤ ٤ـ الحکیم المحشی والمصنف العلامة یقرر ان طریقة العرفاء فی المعـاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فی شرحنا علی الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص٣٢٢، س١٦،١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة اوالصور المهوله الموحشه و اماالملائكه التى تأتى فى الاشراق التالى لهذاالاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص٣٢٣، س٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احيتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية[1]» من زبن اى دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانيه مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص٣٢٤، س٣) : «وعددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضاً تسعة

١ـ س ٩٦، ى ١٨

عشرالقوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبيه .

قوله (ص۳۲٤، س٥،٦) : «الا ان كتاب الحسنات......»

هم النفوس المنطبعة الفلكيه او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئيه لان الصور التى هى مبادى الاعمال انما هى بنحو التصور الجزئى فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثانى و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية ينافى ما فى دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئآت اصحاب الشمال لايسمون بكذا والداعى من اصحاب اليمين .

قوله (ص۳۲٤، س۸) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكليه على العقول بالفعل و هم الخزائن التى قال تعالى فيها «وان من شىء[1] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هى الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقه فهاتان الطايفتان ملائكه خارجيه .

قوله (ص۳۲٥، س۱،۲) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة» هاهنا شبهة تطرء على كثير من الاذهان و هى : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما فى الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس فى

۱ـ س ۱۲، ى ۲۳،٤٦

مقام خياله قدرة على التصوير و الآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير اكل النار فى الآخرة و هذ هو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللّطف فان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطى نهر الغسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط «بسبع[1]» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلاّ و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ماعهد فى الدنيا ولا من تصورها على

١ـ س يوسف ، ى ٢٨

نحو ذلك الا على سبيل الحَسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ۳۲۷، س۱٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخاری و بالانوار الحسيَّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فی الصفاء واللطافة كما شبَّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فی سفر النفس فی مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيَّة والقمريه والسرجيَّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعی وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدوری والحلولی والقبولی اعم من الانفعال والموصوفيَّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريَّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففی الانوار والاضواء الحسيَّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فی الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنی على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهی واسطة فی الظهور لها فهی محل صدوری لظهورها لاغير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص۳۲۸، س۱۱) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلی و اظهر فلانّها علم والعلم وجود نوری اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هی ايضاً نور اسفهبد و ايضاً هی ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فی خيالك لما طلبت الماء الطبيعی لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فی خيالك لما بنيت البيت الخارجی او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلانّها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقی ولا یتطرق الیهاالفساد اذ لیست مرکّبة حتی ینسحب علیها حکم کل مرکّب ینحل و لیس لها اضداد حتی تنعــدم بطروّ الضد علی محل الضد ـ الآخر و هی عالم مثالك الاصغر و عندالشیخ الاشراقی من موجودات عالم المثال الاکبر وایضاً قوة وجودها لکونها مبادی الحرکات وعلل الافعال .

از خیـــالی صـــلحشان و جنگشان

و ایضاً قد مر ان ضعفها مادام کونها مرائی لحاظ الخارجیات وهی انفسها ایضاً خارجیات وکونها ذهنیات انما هو عندالمقایسة کماقرر فی مقرّه و بالجملة ضعفها بالنسبه الی الصورالخارجیة و توقع النفس منها آثــارتلك والغفله عن کون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها لیست عوارض کلاالوجودین او مطلق الماهیّة و ایضاً ضعفهــا بالنسبة الی فوقها فان وجودها مقهورة فی وجودالنفس المنشئه ایّاها و وجودالنفس و مقومها الوجودی معلومها الحضوری ومعشوقها الاولی الذاتی ولا یتمکن النور ـ الضعیف فی مشهدالنورالقوی .

قوله (ص۳۲۸، س۱۵، ۱٦) :

«یقدر ان یتصور فی عقله ذواتاً عقلیّة مجردة هی مثل نوریّة افلاطونیه» وهذا بناءً علی ما هو التحقیق عنده «قدس سره» ان ادراك الکلیات العقلیه مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فی عالم الابداع [1] .

۱ــ هذا اکله فی اوایل الادراك ولکن اذا کملت النفس یتحد مع العقل بل قد یترقی عن هذاالمقام و یحیط علی العقل وکان العقل کالسموات مطوی بیمینــه لان یــده یدالله وهــذا من خواص وجودالجمعی لذا قیل «یدالله مع الجماعة»

قوله (ص۳۳۰، س۸) :

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة فی عالم باطنه » بل فی باطن باطنه و هوالعقل الفعال قاهريّة الوجود و فی باطن باطن باطنه قهاريةالوجوب و معذلكالشموخيتنزل الی ان يصير غليانالدم و ضربانالشرائين .

قوله (ص۳۳۰، س۱۵) :

«لينكشف لذوی‌البصيرة انالمحشور....» الغرض من هذاالاشراق علی ما اشار اليه دفع ما فی بعض الاوهام العاميةالهيولويه- لانالانسان بهذهالاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد منالمكافاة منها فحقّق المصنف (قدس‌سره) ان محلاللّذّة والالم لا بد له منالشعور لانالمشاعر هوالملتذ والمتألم كيف واللّذّة ادراك الملايم والالم ادراكالمنافروالمدرك للجزئی هوالنفسالحيوانية .

قوله (ص۳۳۰، س۱۸) :

«اعلم انالجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليها» لانها وجودات و فعليات لها سواءالملايم للنفس اوالغيرالملايم .

قوله (ص۳۳۱، س۳) : «وكذا قوی‌الجوارح»

لعلك تتحاشی عن هذا؟ لانالقوی دراكة فاذا ادركتالغير الملايم اوجعها فكيف تستعذبها فاعلم انه اشار الی دفع هذا بقوله : «بما تراه فی ملكها....» ای‌الآلام ترد علیالنفس بما تراه فی قواها وجوارحهاخلاف ما تحب و ترضی و تأنس و تهوی وينتقل هذه منهاالیالنفس بالعلمالحضوری فالمراد انالقوی الحالة والجوارح التی هی محالّها تستعذبالكل اذااخذت بشرطلا مفصولة عن النّفس والمراد بالنفسالحيوانية الانسيّة ای‌المتصله- بالنفسالآدميّه- يظهر ذلك بكونالغير الملايم فی

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها فى شأن مهم و ليست مـا فى‌المشعر مغدبا لها و الى هـذا اشار فى‌اواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حیّ والحس‌عنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفس‌الحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع‌النفس‌الخيوانيّة الناطقه‌ التى هى امر ربانى و سر سبحانى و اينما تحقّقت بالفعل لا شأن لهاالاالسـعادة وان يكون‌الشهـوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من‌العـذاب والشّقاء «ان‌الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم‌الجنّة» .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «واماالنفس‌الناطقة»

اى‌العقل النظرى .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «فان بقى فى‌البرزخ....»

اى فرض عكس‌الاول .

قوله(ص۳۳۱، س۱۹) :

«فحشرالاجساد الى‌الاجساد و حشرالنفوس الى‌النفوس» فان‌الاجساد فى‌الحركة الاستكماليه‌ جوهرية او عرضيه‌ الى ان تتحول الى‌الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانيّه‌ فى‌الحركه‌ جوهرية او عـرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم اوالعقليه‌ الاكمل اوالعقول‌العرضيّة المسماة بارباب‌الانواع وبالجمله‌ يحشرالصور الى‌الصوروالمعانى الى‌المعانى الا ان بعض‌النفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله‌ تجرد برزخى لها شعوربهوياتهـا هناك ايضاً بلا ثـواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط‌التكليف .

قوله : «كما فى ظاهره يوم‌الآخرة» لأنّ باطنه‌الّذى هاهنا تصير ظاهراًهناك

«كشفنا عنك[1] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص۳۳۳، س۱۲) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غيَّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الّذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التى هى كاظله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتاً لانّه بقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عارف و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ؛ اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله:

۱ـ س۹، ی۱۱۲ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه فی‌الدنيا ، و كـذافی‌الآخرة» و انما لم يذكره لان‌ظاهره فی الآخرة عين هذاالباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقدالاصطلاح منهم علی‌التسمية بالتضاهی الخيالی انما هو لاجل ان عالم الخيال فی تفنّن الصورالخيالية آيه‌ٔ ومثال‌لتفنن‌التجلی الالهی .

قوله (ص۳۳٤، س۱۳) :

«كما ان‌الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنی ان‌التفنن فی‌التجلی لا ينثلم به‌الوحدة الشخصية التی لحـضرةالمتجلی‌فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشیء حتی يتعدد اشخاصاً كما ان‌الانسان‌الواحدالشخصی اذا صار مرة خجلاً و اخری وجلاً و تارةً راضياً و اخـری غضباناً اوصحيحا او مريضا و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص۳۳۵، س۱۷) : «واماالبرازخ‌العلوية»

هذا مشی علی‌وتيرة الاشراقيين فانهم‌يطلـقون البرزخ علی‌الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون‌الافلاك و:البرازخ‌السفليّة . و يريدون العناصر كـما لا يخفی علی‌الناظر فی كتاب حكمةالاشراق .

قوله (ص۳۳٦، س۲) : «بل هی عين‌الخيـال»

ای فی انها مطبوعة علی‌الطاعه‌ٔ لنفوسها كالخيال‌المجبول علی اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع‌النفس فی‌الآخرة قال‌تعالی : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[1]» والطوع بالنسبة الی‌السماوات بخلاف هـذه‌الاجسام العنصريّة و طبايعها فانها

۱ـ س ٤۱، ی ۱۰.

غير مجبولة على اطاعـه‌ النفوس و بهـا يتحقق الاعياء كما مر فالطـبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكيّة من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفـلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى وكلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النوريه‌ لا ينافيهـا .

قوله (ص۳۳۸، س۱۸) : «فيشاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من أن ادراك الكليات العقليه‌ بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد والتفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل الامر و هى الكليات المجردة والآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول والفنـاء .

قوله (ص۳۳۹، س٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالمـ الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلـها تحت الحكمة الطبيـعه‌ باقسامها الثمانيةـ

المرتبه- و كلها تحت‌الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم‌الهيئة والكل تحت‌العلم‌الالهى الذى هى سيد جميع‌العلوم و افضلهاالالهى بالمعنى‌الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من‌السير الى‌الله الى‌السيرفى‌الله مثل‌الانتقال من حقيقةالوجود الى حقايق‌الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص٣٩،٣ س١١) :

«مجرى‌السفينة و هو عالم‌المعانى الجزئية....» فانه بين‌المعانى الكليّه- و بين المحسوسات كما ان ركوب‌السفينة بين‌المشى على‌الماء والمشى على‌الارض .

قوله : «لان مدرك‌الوهم ليس سوى مدرك‌الخيال اوالعقل...» هذا ممنوع لان مدرك‌الوهم‌العداوة الجزئيّة «مثلاً» وهى‌غير مدرك‌الخيال لان مدركه‌الصور اى ما يدرك باحدى‌الحواس الخمس والعداوةالجزئيّة ليست كذلك ؛ لانها من‌المعانى وغير مدرك‌العقل لانه يدرك‌الكلى كالعداوةالكلية و هو (قدس‌سره) مصر على‌هذا فى‌كتبه كسفرالنفس[1] من كتابه‌الكبير و مفاتيح‌الغيب[2] فى‌التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضاً فى تعاليقنا على هذه علقّنا المنع بل‌استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس‌سوى مدرك‌الخيال والعقل :

١ـ الاسفارالاربعة مباحث‌النفس ط ٧٨ هـ ق ص٢١٤،٢١٥ .

٢ـ مفاتيح‌الغيب ط قديم گ ص٧٨

٣ـ ذكر هذاالتحقيق ايضا فى تفسيره‌الشريف على‌القرآن‌الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من‌الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه‌قده . و اجبنا عن‌المناقشة التى اورد عليه‌الحكيم ـ المحشى . اعلى‌الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هى معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئيه خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد .

فكتبنا هناك لو كان كذلك[٤] لكانت العداوة نوعاً منحصراً فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمه بالنفوس الانسانيه وكذا المحبه نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئيه والرغبات الخاصة القائمه بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها : معدنيه كانت او نباتية او حيوانيه او انسانيه اوغيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئيه بين العداوة الجزئيه والمحبة الجزئيه و نسبه المماثله بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبه الجزئيه و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئيّة و مذموميّتها فان هذه و امثالها معانى جزئيه موهومه افراد للنسبة الكليه المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنويه لا صوريه و ليس بان المحبه لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الاب والام والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصيه المدركة للوهم مبادى الاعمال والحركات ولولاها لماستتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكليه ولاشكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئيه ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبه نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

٤ــ و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٣٨٧ هـ ق ص٢١٤ الى ٢١٦

قوله : «ولكن‌الهدى المنسوب الى‌الله.....» لان‌الهدى من‌الله والى‌الله والله هو «الاسم‌الاعظم» و اسم‌الذات‌الاقدس انما يكون بادراك‌المحيطات و دلالة‌الذات على‌الذات والعوالم‌الاخرى تقود الى مظاهراللّطف والقهر .

قوله (ص٣٤٠، س٥) :

«فمنهم‌الارضيّة ....» جميع‌المبادى المقارنة و هى‌القوى‌الفعليه‌ الجوهرية والعرضيه‌ والقوى الفعليه‌ الفلكيه‌ من طبايع‌الافلاك و نفوسها والمبادى البرزخيه‌ والمبادى‌ المفارقه‌ ملائكه‌ اذا لو حظت جهاتهاالنورانية مضافة الى‌الذين هم رقايق‌الحقايق من الصوريات و اماالملائكه‌ الذين هم فى كسوةالبشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه‌ منهم هى‌النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه‌ منهم هى‌الحكيمه‌ الرياضية والمقربون هم‌الالهيون .

قوله (ص٣٤٠، س٧) : «وما عدا ذلك»

اى ماعداالوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجودالاجزاء وكل جزء ينسحب عليه‌الفناء و اما جهة‌البقاء فيها فهو باعتبار وجه‌الله‌الباقى .

قوله (ص٣٤١، س٦) : «وكمال‌القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه‌المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى‌الخصايص كمال‌ العقل العملى اوالقوة المحركة الشوقية وبالجمله‌ القدرة والاخريان ما ذكره من‌قوة التخيل و قوةالتعقل لا ان يجعل الجميع‌مبادى‌الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى‌ الاشراق الثالث والعذر تساوى قوةالحس‌وقوةالتحريك كما صرح به بل هما واحد

۱ـ س ٦، ى٩

ذوطورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيـوان فصلين فى مرتبة واحدة له .

قوله (ص۳٤۲، س٥) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباتـه مع القلوب «ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعـل اللسان على الفؤاد دليلاً» .

قوله (ص۳٤۲، س۱٥) : «فى مقام هورقليا»

اى : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابُلقا و جابَرصا» و هما من مدن عالم المثـال[۲] .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غيرذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخه كانت اوغير ناسخـه .

قوله (ص۳٤۳، س٤): «وهذا ايضاً ممكن......»

و كيف لا و من كان للايتام كالاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هـم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن الله و مشيّة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

۲ــ واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليهـا فى الاعتقاديات والمعتمد فى العقايد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» ای اوهام ذوی‌الامزجه‌ انفسها فالوهـم‌العامی کالخوف عن‌الميت بميت والوهم شديدالتأثير بالتعويد لمن تتبع‌الوهم فی احکامـه بخلاف من يخالفه فيها کمن‌يبيت فی‌المقابر وحده فانه يرفع شدةالتأثير الفطری .

قوله (۳٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة کانه مجمع‌الانوار العقليّة والنفسيه‌ والحسيه‌....» استعمال‌لفظ کان اما باعتبار انه يترائی من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقّة ظليّة .

کيف مدالظل نقش انبيـاست　　　کو دليل نورخورشيد خداست

و اما باعتبار ان‌الانبياء والاوليا، عقول صاعدة من سلسله‌ العايدات والانوار القاهرة العقليه‌ من سلسله‌ البدايات فباعتبارالتفاوت بينهما کان تنزلات الوجود و معارجه دوريّة لا استقاميه‌ و انعطافيّة واما باعتبار ان‌الکلام فی مطلق‌النبوة و الا ففی نبيّنا «صلی‌الله عليه و آله» الذی هوفی‌اعلی مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولی‌العزم وصاحب مقام «لی‌مع‌الله»و ذوالتمکن والاستقامة فيه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد يکون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبينا «صلی‌الله عليه و آلـه» : «شيطانی اسلم علی يدی» [1] .

قوله : «و بطبعه....» ای بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضی‌الفرق بينهمـا .

۱ـ　بدست او چو شيطان شد مسلمان　　　بـزير پـای او شد سـايه پنهـان

قوله (٣٤٤، س١٦) :

«علی وجه‌التابعیّة....» ای بحسب‌الباطن کتابعیة‌العقل بالفعل للعقل‌الفعال و تابعیة‌العقل الفعال لعقل‌الکل اوالکلام من باب تغلیب‌العلم بالحقایق لیشمل‌الاحکام‌ـ الفرعیّة والاآداب و ذلک لان‌الاصول لا یقبل‌التقیید کمسائل‌اثبات‌النبوة ومایتوقف علیه من معرفة‌الصانع و علمه و قدرته علی‌عدم اظهار‌المعجزة علی یدالکاذب و غیـــر ذلک بل فی مقام‌الولایة‌المطلقة محمد وعلی(سلام‌الله علیهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص٣٤٥، س٦) : «فیتوهم لردائة نفسه...»

فهذه‌النفس من عالم‌الامر کقوة طبیعیّة من‌عالم‌الخلق تفعل‌بالخاصیّة کالمقناطیس وخاصیه‌ٔ الوجود فی عالم‌الامر اقوی و توهم‌السقوط لا یلزم ان یکون بخطوره بـــل ضیق وجوده و جلوة عظم‌الجمل مثلاً فی‌نظره یوجب‌السقوط .

قوله (ص٣٤٥، س١١) : «و تعلیم‌الاسماء‌الحسنی....»

ای تعلیم‌الله تعالی ایاه فعلیّة‌الاسماءو تخلقه و تحققه بها او تعلیـــمه‌الملائکةـ الاسماء‌الحسنی لان آدم ملقب بمعلم‌الملک کما قال‌تعالی: «یا آدم انبئهم‌باسمائهم[2]» .

قوله (ص٣٤٥، س١٨) : «واما اولوالالباب.....»

و لذلک یرجّحون‌المعجزات القولیّة علی‌المـــعجزات الفعلیّة و یقولون ان ـ المعجزات الفعلیّة یوجد عندنا نظایرهـــا کما تشاهد عن اهل‌الباطن و لذا کان‌القرآن الکریم اعلی‌المعجزات لاشتماله علی‌المطالب‌العالیه‌ٔ من‌الالهیات .

۱ـ والاحادیث‌الدالة علی اتحاد نورهما (علیهماالسلام)کقوله (ص) : انا و علی من نور واحد . کثیرة منقولة عن‌الفریقین العامة والخاصة .

۲ـ س ۲، ی ۳۱

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه من ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصريّة اما فى النفوس المنطبعة الفلكيه بنحو الجزئيه او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضاً دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور الماديّة فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى ونظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه‌الترديد بين‌النفى والاثبات ليكون اضبط فى‌الذهن ان يقال ان‌الصور التى تدركها النفس فى‌النوم اوفى‌اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بـذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير المصنف «قدس‌سره» اليه اما لقوة‌النفس او لضعف‌العايق اولهما جميعاً و ضعف‌العايق‌اى‌الحواس امابالفطرة‌او بـالاكتساب او بالمرض فان لـم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى‌مجراها و ان كان بالاتصال به وهو فى‌النوم فاما تثبت كليّة او جزئيه؞ فان تثبت كليّة‌فالمتخيله؞ التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك‌الكليات بصور جزئيّة تنطبع فى‌الخيال‌ومنه فى‌الحس‌المشترك فتشاهد فان لم‌يكن اختلاف الا بالكليه؞ والجزئيه؞ كانت‌الرؤيا غنياً عن‌التعبير و الا كانت محتاجة اليـه كما سيأتى و ان تثبت جزئيه؞ ولم يتصرف‌المتخيله؞ فيها و شاهدها البنطاسيا علـى وجهها صدقت هذه‌الرؤيا بالمثل من غيـرحاجة الى‌التعبير و ان تصرفت‌المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه؞ بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث‌الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتهـا بصورة‌لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فـانّ النفس اذا نالت‌العلم حاكته المتخيلة‌بصورة اللبـَن او ادركت‌العدو حاكتـه المتخيلة بالحيـّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجـَة الى‌التعبير و هو تحليل بالعكس‌اى‌الرجوع‌من‌الصور المنتقل اليها الى‌اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفى‌اليقظـَة فان لم يتصرف فيهـا المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيـاً صريحا او الهاماً صحيحا غيرمحتاجين الى التأويل كرؤيا لايفتقر الى‌التعبير فالتأويل‌فى‌اليقظـَة بمنزله؞ التعبير فى‌الرؤيا و ان تصرفت‌المتخيلة تصرفات مناسبه؞ يمكن ان‌يعاد الى اصلها افتقرت الى‌التـأويل و ان امعنت المتخيلـَة فى‌الانتقال والمحاكاة‌بحيث لا يمكن الرجوع الى‌الاصل فلا تأويـل

لها بل تشبه المنامات التی هی اضغاث الاحلام وقدذکروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة ـ الاول ان ما یدرکه الانسان من الجزئیات المحسوسة فهی مخزونه فی الخیال فعند النوم تنتقل من الخیال الی الحس المشترك فیشاهدها بعینها او بما یناسبها والثانی ان المتخیلة اذا رکبت صورة انتقلت الی الخیال ثم الی الحس المشترك والثالث انه اذاتغیر مزاج الروح الحاصل للمتخیلة تغیرت افعالهابحسبه فمن غلب علی مزاجه الصفراء حاکتها بالاشیاء الصفر والنیران و من غلب علی مزاجه السوداء حاکتها بالاشیاء السود والدخان ومن غلب علی مزاجه البرد حاکتها بالثلوج والشتاء ومن غلب علی مزاجه الرطوبة حاکتها بالمیاه والامطار و من هناشرط التنقیة قبل الریاضه فی آخر شرح حکمة الاشراق .

قوله (ص۳٤۷، س۱۳) : «والثانی کما فی المصروعین....»

فیه لفّ و نشر غیر مرتب لان الثانی کان قسمین الضعف الطبیعی والمرض .

قوله : «فیکون تارةً عندالمنام» الی قوله : «و تارةً» هذا ظاهر فی الآداب والاحکام من الانبیاء الموحی الیهم فی النوم .

قوله (ص۳٤۸، س۱۰) :

«فیظهر ظاهر فی الاخبار بالمغیبات الجزئیه المستقبلة ....» ففی الکلام اشارة الی التعمیم وان کان اکثر عبارات هذاالاشراق ظاهرة فی انکشاف الحقایق والاسرار الحکمة الالهیه والاولی تأخیر قوله وتمام ارتفاع الحجاب .... عن قوله : و تارةً ینقشع . ای عندالیقظه ، کما لا یخفی .

قوله (ص۳٤۸، س۱٤،۱۵) :

«فتارةً یکتسب الصواب» یحصل و نحوه .

قوله (ص۳٤۹، س۱) :

«والثانى» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحدالاوسط دفعةً لاكما فى الفكر اذفيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام وروردالمبادى المرتبة اولاً والتأديه الى المطلوب ثانياً .

قوله : «الى ما لايطلع معه على السبب المفيد......» اى على رقيقته و حقيقته كلتيهما واماالحقيقة فيطلع عليهاالكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية[1]» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعه و احاطه بالعقول النظريه والعلميه كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيته و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علّمه شديدالقوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى(ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقه تلك الحقيقه و مشاهدة العلوم الحقيقيه والحقايق العقلية فى اكسية الكلمات الفصيحه المليحه المسموع له النازلة من الباطن فانهارقايق الحقايق العلميه فلمشعرية النوريين كليهما حظ عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى خظوظ عظيمة بمدركاتها النورية الصوريه الصرفه الا ان المشعرين هماالعمدة فى التبليغ كمافى الآية الاسراء «انه هوالسميع البصير» .

قوله (ص۳٤۹، س۱۰،۱۱) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبه الى الوحى ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

۱ـ لان الصور العلمية والنظرية يرتسم فى النفس من عالم العقول والصور رقايق العقل .

اهل‌البیت» .

قوله (ص۳۵۰، س۹) : «فاذ اتم وجودالعالم بصورته.....»

لعلّك تقول هذاالكلام تدل‌على تقدم صورةالعالم على مادةالانسان والحال انـه على قواعدالحكمَة لها تقدم بالشرف بـل‌تقدم بالذات لتقدم الصورة على المـادّة والصور بالنسبة الى‌الصورة الاخيرةالانسانيّة مادّة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل‌لاصورة للعالم الابالانسان فنقول:ليس‌المراد بالتمامية فى‌السلسلَةالعرضيه بل‌فى ـ السلسلَةالطوليةالصعوديه كمامر انه فى‌الاول‌كان‌العالم‌جماداً ثم‌كان نباتاً ثم‌مملوءًا من الحيوانات ثم خلَق‌الانسان و لفظ صورته‌اشارة" الى تماميَّة عالم‌الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم‌الامر و عالم‌المعنى بـه‌فالكلمَةالتى من‌الله و الى‌الله صورهامقدمة على معناها فى‌الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم‌النوعى و قوله : «فاراد»ليس المراد به‌الارادة الحادثَة بالزمان و ان‌كان‌لنوع‌الانسان اولاعاظم افراده ، و لاالفـاء للتعقيب الزمانى بل هذه‌الفقرة بيان للفقرةالاولى وهذه‌الارادة كارادةالانواع‌الاخرى عندالمشائين الصورالمرتسمَة فى ذات‌الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل‌النورية و معلوم ان‌العقول‌فعاله فيمادونها مقتضيه للاظلال فيها بتّة وعندالعرفاء اسماءالله الحسنى فى‌المرتبَةالواحديّة و واجب‌الوجود بالذات واجب ـ الوجود من جميع‌الجهات و اسم‌الجلالَة بازاءالانسان كما قال‌المصنف (قدس سره): «خلَق‌الله» فاسماءالله من حيث ملزوميتها للاعيان‌الثابته فى‌الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس‌الآخرة و اساسها على وجودالنفس الانسانيّة كما قيل‌الدنياوالآخرة حالتاك و قال‌الشيخ‌فريدالدين (قدس‌سره) :

۱ـ لرفع‌الحجب‌السوائية بين‌السلمان و اهل‌العصمة وهو رض ، صار من اهل‌العصمة .

طاعت روحـانيان از بهـر تست خلدودوزخ عكس لطف وقهر تست

لان الانسان اذا اكتسبت العلوم والمعارف الايمانيّة والاخلاق الحميدة صار انواراً و جنّاناً و هى مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئيـه‍ الظلمانيه‍ والسرابات المجازيّة والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هى مظاهر القهر و قد مر ان معطى الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعليّة درجات و لفاعليته مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعاً اولاً فاعليه‍ الله تعالى وثانياً فاعليتها فى الدنيا والآخرة .

قوله (ص۳۵۱، س۱٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكيّة بما هى نفس مرتبة فيها تمحو ومرتبه‍ اخرى تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها العلميه‍ .

قوله (ص۳۵۱، س۱۷، ۱۸) :

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم الاعلى......» ليس المراد بهذه الاقلام العقول العرضيّة التى فى الطبقة المتكافئه‍ ولا النفوس الكليّة لان المجرد اثره مجرد فآثارها انما هى الكليات العقليه‍ و هذه الصور التى كتبتها هذه الاقلام جزئيه‍ قدريه‍ فالمراد بها النفوس الجزئيّة الفلكيه‍ لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكيه‍ و بهذا الاعتبار هى الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هى بهذا الاعتبار اقـلام وايضاً هذه النفوس متحركة جوهراً و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة الجوهريّة ذاتيه‍ والذاتى لا يعلل والقبول بمعنى الموصوفيّة يجتمع مع الفاعليه‍ كما فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة فى الاعراض

يوجب اختلافهما و فی‌الجواهر لا یوجب اختلافهما کما فی لوازم‌الذوات و لوازم ـ الماهیات .

قوله (ص۳۵۲، س۱،۲): «لایرتفع ابداً»

اذ ما وقع کما لا یرتفع عن مرتبته التی له من مراتب نفس‌الامر کذلك لا یرتفع عن مطلق نفس‌الامر لان ارتفاع‌الطبیعة بارتفاع جمیع‌الافراد و ایضاً علم‌الله لا یرد ولا یبدل .

قوله (ص۳۵۲، س۱٤) : «ان لله عباداً ملکوتیین.....»

هم‌النفوس الفلکیّة اذ لا ارادة لها سوی ارادة‌الحق فلا تحریك ولا ارادة لها الا بارادة‌الله تعالی ولا حول ولا قوّة لهاالا به اذ لیس لها هوی و شهوة بل کلها مقهورة مطموسة ممحوقة عنده و کلیّة الکبری و هی «کل من یکون کذلك» یکون فعله فعل‌الحق تشیر الی مورد آخر وهو عبادالله‌الصالحین فان من ارادته و کراهته الفعلیتین اوامره و نواهیه التکلیفیّة فحیث انهم لا شأن‌لهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهیه‌لم‌یکن لهم ارادة الا ارادة‌الله ولا کراهة الاّ عمّا کره‌الله عنه اذ لم یبق لهم هوی‌مخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهم‌مستهلکة فی ارادته اذ رفضواالهوی وامتثلوا اوامره‌وهی ارادته فترددهم و بداهم و نحوذلك تنسب الی‌الله‌تعالی .

فمنها ما هو فی‌القرآن‌المجید: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافی‌القدسی: «ما ترددت فی شیء [انا فاعله] کترددی‌فی‌قبض نسمة‌المؤمن» و منها : «یاموسی مَرِضت فلم تعدنی» وقد کان احدالفقراءمریضاً ولم یعده موسی .

۱ـ س۴۳، ی۵۵ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهم‌اجمعین .

قوله (ص۳۵۳، س۱٦) : «نقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه التردّدات كيف يجوز على النفس الفلكيّة؛ انما يجوز على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردّد متردّد واحد من بنى آدم لا يحصى فضلاً عن تردد كلهم فى عصر واحد اوفى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى النفس الفلكيّة اولاً ، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكاينات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف و هى عالمة باوضاع اجسامها و هذه الكاينات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردّد زيد فى مسافرته مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها بل فى صورة زيد فيها اولا ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردّد زيد «هاهنا» مطابق لتردّده هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل لصورة زيد التى هى محل التردّد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او بالهام او باوضاع اخرى ان زيداً يحصل له التردّد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية توافق الصورة العلميّة فلم يأخذ التردّد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردّد فى نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردّده وبالجملة صورة زيد مع جميع صفاته واحواله من تردّده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكيّة: و هذا كما يقال طاعة زيد او عصيانه فى العلم الازلى و معلوم انّ الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (۳٥٤، س۳،٤) : «والملك الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان الملك الموكّل على القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام ......» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟ قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالى في الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه اياها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلب الانسانى.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة ـ المباينة بالنوع بل في الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المعنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مد ذراعه وسعة باعه طويل سيما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعمليه ...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على السنتهم فالمنشأية لهما لان لها حقيقه العلم و هى التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارة مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذاوجهين بالفعل نعم من كان

متخلقاً باخلاق‌الحق تعالی بل متحققاً بـه‌ووجوده ذکرالله لم یشغـله شأن عن شأن والکلام فی مطلق‌النبوة واماالحقیقـة المحمدیّة «صلی‌الله علیه و آله» فاحـدالقابه عقل‌الکل [1] .

قوله (ص۳۵٦، س۳) : «وهکذا حال سفراءالله....»

ای ولاته و هداته‌الکاملین المکملین و هدایتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص۳۵٦، س٥): «والذکرالحکیم»

لما قال‌الله تعالی : «تلك‌الرسل[2] فضّلنا بعضهم علی بعض» والحقیقـة المحمدیة «صلی‌الله علیه و آله» سیّدهم کما قال : «انا سید ولد آدم ولا فخر [لی] وبعضهم یتصلون بالاقلام بل بقلـم‌الاقلام اتصالاً حقیقیاً بل بمن فی یده‌اللوح والقلم و هو من یقول : من رأنی فقد رای‌الله ، ولی مع‌الله......» و کان‌التأسیس خیراً من‌التأکید حملنا هناالذکرالحکیم علی‌العقول‌المفارقـة‌الکلیه والـلوح‌المحفوظ علی‌النفوس ـ الکلیّة واللوح‌المحفوظ علی‌النفوس‌الکلیة وکونها ذکـرا اما بالنسبـة الی ما تحتها فلکونها واجدة لوجودها بنحو اعلی و اتم‌فکل شیء مذکور هنا فهو مذکور هنـاك ذکرا اعلی کما فی‌القدسی «اذکرونی فی‌الخلوات اذکرکم فی‌الفلوات واذکـرونی فی‌الملاء اذکرکم فی‌الملأالاعلی» .

قوله : «من عجایب ما کان او سیکون....» ای فی‌السلسلة‌الطولیّة التنزولیّة والصعودیة واما ما کان او سیکون فی‌السلسلة العرضیة الزمانیة فهی مدلول قوله : فیما مضی و فیما سیقع . و یؤیّده‌العجایب لان کل موجود وان کان اعجوبة الا ان

۱ـ باعتبار وجوده‌النازل عن مقامه‌الاحدی والواحدی ولذا قیل : العقل حسنة من حسناته .

۱ـ س ۲، ی۲٥۲

الا عجب ما فی‌السلسله‌ٔ الطولیّة فانك ان‌تخطیت الی مقام تکثیرالواحد وارجعت المرکّبات الی بساطتها ثم بعدالتخلیـّة رأیت‌التحلیة بالنفس النباتیه‌ٔ و قواها لـرأیت عجایب عقلیه‌ٔ فکیف اذا رأیت‌النفس‌الحیوانیه‌ٔ و قواها و کیف اذا رأیت بالنورانیه‌ٔ فوقها النورالاسفهبدالانسانی فی‌الصیصةالانسیـّة التی هی‌السواد الاعظم فحینئذ قضیت آخرالعجب .

«خاك و جان پاك، باهم یار شد آدمی اعجوبهٔ اسرار شد

وقد سئل عن سیاح ای شیء کان اعجب فیما رأیت ایام سیاحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسی و عجایب تبدو فی‌السلسلـة العرضیّة هی ایضاً باعتبارالاستکمالات الطولیه‌ٔ من‌العجایب العقلیه‌ٔ و اما جزئیاتها فعجایب‌عندالحس و اهل‌الحس کـما قال‌الشیخ ـ الرئیس «ان‌الناس یتعجبون من جذب‌المقناطیس مثـقالاً من‌الحدید و یـزدحمون لمشاهدته ولا یتعجّبون من جذب النفس هذاالبدن و تحریکها ایاه میمنه‌ٔ و میسرة و عِدواً و هویّاً» و غیر ذلك لکونهم اهـل‌الحس .

قوله : «وافرد ذکرالله علی‌الدوام» ولذا وصف‌الله تعالی الذکر بالکثرة فی القرآن مثل قوله تعالی : «والذاکرین‌الله[1] کثیراً والذاکرات» و قال : «و لـذکرالله[2] اکبر » .

قوله (ص۳٥٦، س۱۲) : «ولیاً من‌اولیاءالله.....»

لان‌الولایـة جنبة اتصال‌الانسان الکامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبـهٔ التوجه الی‌الخلق بالاتیان بالآداب لهـم فکل نبی ولی ولا عکس .

۱ـ س ۳۳، ی ۳٥ ۲ـ س ۲۹، ی٤٥

قوله(ص۳٦۰، س۷) : «وتنشق الارض...»

اى يوم تنشقّ القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نورالله و تنشق النفوس و تدخل فيها نورالعقول «اقتربت الساعة وانشقّ القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية .

قوله (ص۳٦۰، س۹) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك وبمقام بشريته يناسب البشر فيعلّمه شديد القوى و هو يعلّم الورى .

قوله (ص۳٦۱، س۵) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضا اول الدين معرفة الله» .

قوله (ص۳٦۱، س۷) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى .

قوله (ص۳٦۱، س۹) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمّه مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتّكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص٣٦١، س١٩) : «ثم‌الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه‌العوالم ولكن في‌السلسلة الطوليه‌ٔ الصعوديه‌ٔ و هذه‌المنازل بحسب‌السير التكويني و اما منازل‌السير التكليفي بحسب‌الطريقة‌المرتضويه‌ٔ فهي كالتوبة والانابه‌ٔ والمحاسبه‌ٔ والمراقبه‌ٔ والمروّة‌والفتوّة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الى الف‌مشروح في‌منازل‌السايرين وقد قيل :

«از درِ دوست تا بكعبهٔ دل عارفان را هــزار و يك منزل»

وقد ادرج‌المصنف (قدس‌سره) ذكر منازل‌السير التكليفي في قوله : ثم‌الانسانيّة من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم‌الملكية على‌طبقاتها .

قوله (ص٣٦٣، س١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضي والمحل عليك واللّذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص٣٦٣، س٦) : «حب‌التفرد والتغليب....»

«وفي كل شيء له آيـَة . تدل على انه واحد[١]» .

قوله (ص٣٦٣، س١١،١٢) : «ومواجب‌النفقات....»

اى موجباب النفقات و هي‌الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه‌ٔ والقرابه‌ٔ البعضية ولعلّ نسخه‌ٔ الاصل كانت موجبات فـان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجيء او لعلّه جمع[٢] موجب بفتح‌الميم اى محـل الوجوب و توزيع الغنائم قال‌الله تـعالى : «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه» الآية والصدقات اى توزيعها قال‌الله تعالى : «انماالصدقات[٣] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١ـ والقائل على‌بن ابيطـالب القيرواني

٢ـ في جميع‌النسخ: و مواجب‌النفقات ..... في‌المبدء والمعـاد دط ١٣١٤ گ‌ص ٣٧٩ س ١٤... والمعاوضات‌والمداينـات و قسمة‌المواريث و مواجب‌النفقـات...

٣ـ س٨، ى٥١، و انماالصدقات س٨، ى٦٧ .

العتق والكتابة هی ان يقال المولی لعبـده: ان اديت الی قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالی : «فكاتبوهم ان علمتم[1] فيهم خيراً وآتوهم[2] من مال الله الذی اتاكم» والاسترقاق والسبی من احكام الجهاد مع الكفار و يعـرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدی الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطّلاق عند كـراهة الزوجة كما انّ المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهمـا طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف علی ترك وطی الزوجة بشرايط مخصوصة . قـال الله تعالی : «للّذين يؤلون[2] من نسائهم تربّص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجتـه : «انت علی كظهر امی» يريـد تحريمها علی نفسه قد يكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالی : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل[3] ان يتماسّا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمی الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعـالی : «والّذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء.. ...[4]» .

قوله (ص٣٦٤، س٩) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفی البين السياسه كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص٣٦٥، س٤،٥) :

«تابعه لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولاية عن الله تعالی ولابدّ ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالتـه و ولايته .

٢- س ٢٤، ی ٣٣

٣- س ٢، ی ٢٢٦

٣- س٥٨، ی٤

٤- س٢٤، ی٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهايةالسياسة»

اى غايـةالسياسـة النّبوـّة والولايه‍ فالسّياسه‍ كالمقدمه‍ مطلوبيتها توصلية لااصالية وقد ورد ان اميرالمؤمنين على «عليه‌السلام» كان‌فى‌الغزوات اذاانتهرت‌له فرصـة «ما» يتكلم فى‌التوحيد والمعارف‌الربوبية و قدقيل له وقتاً: يا اميرالمؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه‌السلام» هذه‌الحروب و سلّ‌السيوف وما قدر على‌الحتوف كلها لاجل‌هذا .

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واماالنهاية....»

«واماالنهايـة ؛ فنهايةالسياسه‍» و لم يذكر صريحاً نهايه‍ الشريعه‍ اذ علم انهـا العود الى‌العالم الاعلى موطن النفوس‌القدسية .

قوله : «فى‌القضيـّة الفاعله‍» فى كثيرو. من نسخ‌الشواهدفى‌القـّنية فى‌الموضعين وهوالاحسن .

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال‌السياسة جزئية»

الـكليـّة والجزئيه‍ فى‌الفعل باعتبارالغايـة فان‌الغايه‍ اذا كانت كليه‍ الهيـّة كان ـ الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص٣٦٦، س١٤،١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سرايـة آثارالاقوال والافعال التى هى صـفات‌البدن الى‌النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعـة على‌الحسنات و تحذيرها عن‌السيئآت ؛ كما سيصرح : ان كل صفـة جسمانيه‍ او صورة حسيـّة صعدت‌الى عالم‌النفس صارت هيئه‍ نفسانيـّة .

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«فى‌الاشارة الى منافع بعض‌العبادات على‌الخصوص....» و قد نظمت فى‌ابواب

٦ـ فى‌القنية الفاعلة ..... د،ط

الفقه من‌الصلوة والزکوة والصیام والحج والنکاح کتاباً مسمی بالنبراس مشتملاً علی اسرارها و حکمها من شاء فلینظر الیه[۱] .

قوله (ص۳٦۹، س۱) :

«وقرائة الکلام» و قلت فی‌النّبراس :

قرائة القرآن حازت السَّبَق   ناب لسان‌العبد عن قائل خق

قوله (ص ۳٦۹، س۱۰) :

«واماالصوم» و فی‌النّبراس :

و خیر صوم لیصیر مظهراً   لصمد لا یطعم ربّ الوری

قوله (ص ۳٦۹، س۱۱،۱۲) :

«واماالحج» و فی‌النّبراس :

تبتّل للحق ذی‌الجلال   قسّیساً اوی قلل الجبال

فی هذه الامّة رهبانیّة   ذمّت سوی الحجّة ربانیّة

عین بیتاً وابتلی و دادهم   اذّن غرّ اذنوا فؤادهم

قوله (ص۳۷۰، س٦) :

«اماالزکوة» و فی‌النّبراس :

تعلیمک‌الغیر زکوة العاقلة   مما رزقنا ینفقون شاملة

عاملة زکوتها قضاالوطر   شوقیّة حب‌الاولی اولوالضرر

سادتنا ؛ زکوةالنفس فاهوا   ان قول لا اله الا الله

قوله : «من‌الثمانیّة» و هؤلاءالثمانیّة هم‌المشار الیهم بقوله تعالی : «انّما

۱ــ هذاالکتاب قد طبع علی نفقةالمرحوم الحاج میرزا احمد فرهودی الطهرانی .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل [1]» .

قوله : «وفى النقود ربعه» اى ربع العشر اذالنصاب الاول فى الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول فى الفضّة مأتادرهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هوالقدر المخرج فى الزكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلأنّه اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عدم　　　　درعدم من شاهم و صاحب علم

على انّه كما قيل :

بالروح طلبت وصله　　　　جا و بنى الروح لنا

فهات من عندك شيء» و اماالكمال فكما قيل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر　　　　گندمت كژدمست و مالت مار

و فى الحديث القدسى «انى جعلت الراحة فى ترك الدنيا والناس يطلبونها فى تعلقها» واماالاهل والنسوان فهى كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهن فما لهن وفاء　　　　ريح الصبا و عهودهن سواء»

واماالولد فقال الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة [2] والله عنده اجر

۱ـ س ۹، ى ٦

۲ـ س ٦٤، ى ١٥

عظیـــم» .

قوله : «بدواعی هذهالقوی‌الثلاث» ای قوتی‌الشّهوة والغضب و قوّةالوهم و اشار الی‌الوهم بقوله : «وجنود ابلیس»[1] .

قوله (ص۳۷۲، س٤) : «ان قوام‌الممکن»

ای‌الممکن بالامکان بمعنی‌الفقر و هوالوجود الخاص المتقوم تقوّماً وجودیّاً بواجب‌الوجود، و اماالممکن بالامکان‌المَشهور و هو وصف‌الماهیّة فهو دون‌التقوم لان خیث ذاتها حیثیّة عدم‌الاٴباء عن‌الوجود والعدم ، فلا سنخیّة لها معه و قوله : و قوام‌النفس..... اشارة الی حفظ‌المراتب والی ان فی‌النفس‌المجردة القدسیّة و فی‌ـ العقل «ماهو» ، لم هو؟ کما قال ارسطو[2] .فمعرفة الــوجودات الحقیقیّة بمقوماتهاـ الوجودیّه‍ سیما هذین‌الوجودین معرفـةالله کما قال علی «علیــه‌السلام» : معرفتی بالنورانیّة معرفـةالله» .

قوله (ص۳۷۲، س۷): «فما لم یعلم ذاتها بالعبودیة»

اقتبــاس من‌الحدیث‌الشریف : «العبودیّه‍ جوهرةکُنهها الربوبیّة» فان‌العبدـ الحقیقی لا یملك شیئاً لاالوجود ولا صفات‌الوجود ولا افعال‌الوجود کماقرر فی‌الفقه: ان‌العبد لا یملك شیئاً ، فکل ما فی‌العبد لمولاه، فمعرفـةالعبد نفسه معرفه‍ مولاه .

قوله (ص۳۷۲، س۹) : «کذلك‌الالهیة والربوبیة»

اذ لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته فهو بذاته علـّة ومقوّم" فمعرفـةالمتقوم بجهه‍ النورانیه‍ معرفه‍ المقوّم .

۱ــ کما قال ارسطو : ماهو و لم‌هو فی‌المجردات واخد

۲ــ س ۲٦، ی۹٥، سورةالشعراء : و جنود ابلیس اجمعــون .

قوله (ص۳۷۲، س۱۰) : «ای لیکونوا لی عبیداً»

اشارة الی وجه تفسیرالمفسّرین «لیعبدون» بقولهم : «لیعـــرفون» بان روح ـ العبادة هوالعـبودیّة والعابدالحقیقی لابدّ ان یکون عبداً حقیقیاً بالمعنیالمذکور فلا بد ان یکون مرتقیاً من مقام‌التعلّق‌بالمولی‌الحقیقی الی مقام‌التخلّق باخلاقه و من‌مقام التخلّق الی مقام‌التحقق و هذا حق‌العِرفان‌الشهودی و حقّ‌الیقین .

قوله (۳۷۲، س۱۵) : «والحرکة لا یکون الا فی زمان»

حتی الانتقالات فی‌الکلیات فان‌الفکر معرف بحرکَة من‌المطالب الی‌المبادی و من‌المبادی الی‌المطالب فلا بـُدّ من زمان لبقاءالحیوان حتی یحصل‌الاستکمال[1] .

قوله (ص۳۷۳، س۵) : «فافضل‌الاعمال»

ای اعم من‌القلبیّة واللسانیّة والارکانیه : فان‌الایقان والتصدیق بالمــذکورات ادخَل فی حفظ‌المعرفة و افضل ما یحفظ‌به‌المعرفةالذکر والفکر واردئها و اسوئها الکفر والغفلـَة کما سیأتی ان‌الحجاب هوالجهل .

قوله (ص۳۷۳، س۱۲) :

«فما ینحفظ به‌الحیوة علی‌الأبدان» والحاصل ان هنا ثلاثـَة مرتبه ما ینحفظ به المعرفة علی‌النفوس وما ینحفظ به مواقع‌المعرفه و هوماینحفظ به‌الحیوة علی‌الابدان وما ینخفظ به‌الاموال .

قوله (ص۳۷۳، س۱۶) :

«ما یسدّ باب معرفـَةالله‌تعالی» و منه سدّ باب‌الذکر والفکر کسد طرق‌المتکلّم والحکیم و اهل‌الکشف والشّهود .

قوله (ص۳۷۳، س۹) : «الا من مکرالله»

کما فی فاعل‌الخیرات و عامل‌الحَسَنات و فی‌المتنعـّمین بالنّعَم الاستــدراجیّة

والقنوط من رحمته كما فى المرتكب للكباير الآيس من روح الله .

قوله (ص۳۷٤، س۲۰) : «الغموس»

انما سمى بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه فى البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص۳۷٥، س۱۱) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفى كائن بائن» والمعنى لبّ موجود باين عن الماهيّة فضلاً عن المتعلّق فضلاً عن المحل .

قوله (ص۳۷٦، س۲) : «مجردة عن النسيات»

التى هى محض القشر ، و ايضاً مجردة عن الحكم والعلل التى روعيت فيها و لعل النسبة تغليب عليها فى كلامه (قدس سره)

قوله (ص۳۷٦، س۹) : «ومن كان مقبلا......»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعيّة للنفوس وحكمة الاشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقيا و ايضاً لم يكن حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها الا الحكمة الخلقيّة والسياسة والمنزليّة و لهذا لا يدوّنها الحكماء فى هذه الاعصار اذ فيما فصّله اهل الشريعة غنيّة و باطنها الحكمة الالهية و التالهيّة بل قرّر ان نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم :«راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص۳۷۷، س۱،۲) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث فى روعى» [1] معانى اخرى احدها: انه رأى فى ذاته سعة و حيطة وجوديّة بتوسّع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنّته كما قال : «آدم ومن

۱ــ والظاهر انه سقطت فى هذا الموضع شىء مثل : واعلم ان هيهنا.....

دونه تحت لوائی یوم‌القیامـَة» و قال : «لوکان موسی حیـّاً لما وسعه الا اتباعی» بـل فی وصیته «وان من شیعته[1] لابراهیم» و ثانیها : انه لا مقام فی‌السلسلـَة الطـولیـّة لاحد بعد مقامه الا مقام‌الولایه ولا مطمع‌لاحد فیه کما قیـل «لیس وراء عبّاد ان قریـَة» فالاول مطلق و هذا بحسب‌الطول .

و ثالثها : ان یکون بطریق اهل‌الاشراق‌القائلین بالادوار والاکوار ؛ ففی هذه ـ الدورة والکورة التی بالعددالمعروف‌بینهم قد و َر َد وجوب تکـرار نقوش‌النـّفوس والاوضاع عندهم اعنی اوضاع دورةالثوابت .

قوله (ص۳۷۷، س۳) : «حکم‌المجتهدین»

والمجتهدون مظاهرالنبوة بما «هی‌هی» .

قوله (ص۳۷۷،س۱۱) : «واماالاولیاء...»

الحاصل : ان‌النـّبوة التشریعیـّة انقطعت و اماالتعریفیة فکل من هؤلاء الطوایف الثلاث فیها شریك اعنی‌الاوصیاء من‌الائمـّةالمعصومین والاولیاء التابعین .

قوله (ص۳۷۷، س۱۳،۱٤) : «ان فی امتی.....»

ای مکلـّمین بکلام‌الملك ؛ محدثین بحدیثه و بالهامه ای حقیقته و ان لم یکـن رقیقته بل محدثین بنقرالخاطر .

قوله (ص۳۷۷، س۱٦) : «اسمان الهیان»

ای لا یمکن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم‌الله من‌مظهره فی هذاالعالم .

۱ـ لان خاتم‌الولایةالمطلقةالمحمدیة هوالمهدی‌الموعود فی آخرالزمـان و هو متحد مع محمد بحسب باطـن مقام‌الولایة و به یقتدی عیسی (ع) الذی کان خاتـم ولایةالعامة و قد اشبعناالکلام فی شرحنا علی‌المقدمـة القیصـری .

قوله (ص۳۷۸، س۱۰) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اوليائه فى آخرالزمان مقتدى عيسى[۱] (عليه السلام) : «بهديهم[۲] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمديّة احد القاب العقل الكلّى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم[۳]

۱ــ قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

۲ــ س ٦؛ ى ۹۸

۳ــ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهرالله المعظم من شهور ۱۳۸٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى فى مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمدلله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما والسلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .

With this edition the editor S.J. Âshtiyânî has once again put all lovers of Islamic philosophy in his debt This young and prolific Professor of Islamic philosophy and Sufism at the Faculty of Theology of Meshed University has devoted his whole life to the task of propagating the riches of Islamic gnosis and theosophy (*ḥikmah*) or philosophy . His incredible output is the result of leading a simple tradional life without any distractions and devoted solely to the pursuit of knowledge. May Allah preserve him and enable him to carry out successfully the worthy task he has placed before himself.

Seyyed Hossein Nasr
TEHRAN
28 Rabî'al-awwal, 1386
JULY 7, 1967

needs a traditional master and the succour from Heaven (*tawfîq*) to grasp all its richness. Yet, anyone familiar with metaphysics and gifted with intellectual intuition will be able to benefit immensely from this work even if he grasps only some of it and can judge for himself the grandeur of the doctrine being presented.

The Commentary of Sabziwârî

The present edition is enriched by a most important commentary by Ḥâjji Mullâ Hâdî Sabziwârî, the most famous *ḥakîm* of the Qajar period (4). A commentary upon the *Shawâhid* was already known and published in the margin of the lithographed edition of the work. The present commentary, however, is a new one, more complete than the other placed at the disposal of S. J. Âshtiyânî by a grandson of Sabziwârî now studying under him at Meshed University.

The commentary must have been among the last of Sabziwârî's works and is among his most lucid and profound writings. Its importance is hardly less than the edition of the text itself.

---

(4). Concerning Sabziwârî see S.H. Nasr, "Sabziwârî" in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966 .

treating questions of resurrection. Mullâ Ṣadrâ insists on corporeal resurrection as taught in revealed religions. He proves the necessity of resurrection and then goes on to discuss the meaning of death, the experienes of the grave, the different kinds of resurrection that different men undergo and the various levels of paradise and hell. Finally, he discusses the states of being, man's descent from higher states and the reasons for man's fall to this world.

The fifth and final *mashhad* deals with the universal man, prophecy and initiation and sanctity. Mullâ Ṣadrâ discusses extensively the nature of the universal man and why prophets appear among mankind. He also distinguishes between prophecy, the *Sharîʿah* or Sacred Law and politics or *siyâsah* and their relation. He alludes the secret and hidden aspect of the *Sharîʿah* and why men should obey it. He also discusses the fundamental Shiʿite doctrine of distinction between prophecy (*nubuwwah*) and "sanctity" or "initiation" (*Wilâyah*) connected with the exoteric and esoteric aspects of the revelation.

From this brief summary one can gain a glimpse of the vast panorama depicted in this masterpiece of the sage from Shiraz. Moreover, the work is written in lucid Arabic, simple outwardly yet full of hidden symbols (*rumûz*) which can only be unveiled before the eye of one for whom the Truth Itself has unveiled and revealed Itself at least to some degree. It

sophy which Mullâ Ṣadrâ treats in a gnostic manner.

Finally the fifth *shâhid* deals with quiddity and all that pertains to it, such as universality and particularity, genus and specific difference. He also discusses how form is joined to matter .

The second *mashhad* consist of two *shâhids* and is concerned with God and the manner in which the states of existence and multiplicity are brought into being by Him. Different meanings of the term "creation" , the manner in which the hierarchy of intelligences are created and obey God, and the Platonic ideas are treated. In discussing the Platonic ideas, Mullâ Ṣadrâ relies heavily on the doctrines of the author of the *Theology of Aristotle,* whom he like other Muslim philosophers identified with Aristotle.

The third *mashhad* treats of eschatological questions. The author begins with the creation of the elements and the three kingdoms to lead to the question of the human soul, its nature and destiny.He also elaborates upon the inner faculties of the soul especially the imaginative faculty (*mutakhayyilah*) which he considers to be independent of potentiality and matter. No Muslim *ḥakîm* has treated the question of eschatology as amply as Mullâ Ṣadrâ and here he summarizes his extensive treatment of the subject in the *Asfâr, al-Mabde' wa'l-ma'âd* and *Mafâtih al-ghaib.*

The fourth *mashhad* follows the subject of the third in

The second shâhid concerns the different modes of being especially "mental existence" (*wujûd-i dhihnî*), a chapter in Islamic philosophy which owes its existence essentially to Mullâ Ṣadrâ. This most difficult discussion has been treated more amply by Mullâ Ṣadrâ in the *Asfâr* and *Glosses* upon the *Shifâ'* of Ibn Sînâ .

Mullâ Ṣadrâ turns to a discussion of the Necessary Being (*wâjib al-wujûd*) in the third *shâhid.* God, or the Necessary Being in philosophical terminology, is pure actuality, independent and self-sufficient in every way And He possesses Names and Qualities which are one with Him yet distinct. Mullâ Ṣadrâ discusses the delicate problem of God's knowledge of things which he has treated again more amply in the *Asfâr* and *al-Mabda' wa'l-ma'âd.* God is like a mirror in which the essential reality of all things is reflected. God's knowledge of things *is* their being. Mullâ Ṣadrâ also discusses the Divine Names and their relation to created things and the "Supreme Name" which is the cause of the creation of all things. The external world is the form (*ṣûrah*) of the "Supreme Name" and the invisible world its inner meaning (*ma'nâ*). Different proofs are also given for the existence of God.

The fourth *shâhid* treats of different categories that pertain to being in general such as precedence and antecedence, unity and multiplicity and especially cause and effect, one of the most essential discussions of traditional philo-

relatively shorter treatises, yet contains all the major aspects of the doctrine of Mullâ Ṣadrâ and must be considered as a summary of the *Asfâr*. In this work Mullâ Ṣadrâ discusses gnostic and philosophical doctrines without referring in any detail to the views of those who preceded him as we see in the *Asfâr*. Moreover there are several points and proofs in the *Shawâhid* which do not appear in his other writings even the *Asfâr*.

The *Shawâhid* is composed of five *mashhads*, or "places of holy visitation", each *mashhad* being in turn composed of several *shâhids* (pl. *shawâhid*, therefore the name of the book) meaning witnesses, and each *shâhid* of several *ishrâqs* or illuminations. The work is through and through gnostic in color even more than his other works; the title and the chapter headings are already an indication of its nature and manner of conception.

The first *mashhad* deals with general principles (*umûr'-âmmah*) that concern all sciences. It is a discussion of being (*wujûd*), its qualities and states. In the first *shâhid*, Mullâ Ṣadrâ establishes the objectivity and independent reality of being (from the human mind and all subjective states) and then goes on to discuss its qualities such as knowledge and will, the manner of its attachment to quiddity(mâhîyah), the principality of being (*iṣâlat al-wujûd*), God's knowledge of things and the ten categories.

had a major share in this endeavor by writing a thorough work on the life and doctrines of Mullâ Ṣadrâ (2) and editing two major texts (3). The present edition thus constitutes a further step in presenting critical editions of the major works of this great sage to the contemporary world.

The *Shawâhid al-rubûbîyah, Divine Witnesses,* is one of the best known and greatest masterpieces of the author. It is a testament of his own doctrines and represents the most intimate views of the sage. It is to the writings of Mullâ Ṣadrâ what *al-Ishârât wa'l-tanbîhât* is to the writings of Ibn Sînâ. While the *Asfâr* is a monumental work containing all the doctrines of Mullâ Ṣadrâ along with views of the philosophers and sages before him, his other writings usually limit themselves to a particular aspect of the doctrine, such as *Kitâb al-mashâ'ir* which is concerned with being and *al-Ḥikmat al-'arshîyah* which treats questions of eschatology.

The *Shawâhid al-rubûbîyah,* while of the length of the

(2). See his *Sharḥ-i ḥâl wa ârây-i Mullâ Ṣadrâ,* Meshed, 1961.

(3). The texts of Mullâ Ṣadrâ edited so far by S. J. Âshtiyânî include *al-Maẓâhir al-ilâhîyah* and the commentary of Langarûdî to Mullâ Ṣadrâ's *Kitâb al-mashâ'ir.* See the English preface to the latter by S. H. Nasr concerning the works and life of S. J. Âshtiyânî.

Preface

The last few years have seen a major revival of interest in traditional Islamic philosophy in Persia especially of the writings of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî or Mullâ Ṣadrâ about whom many works have been published recently mostly in connection with th four hundredth year of his birth celebrated in 1380 A. H. / 1961. (1,) Sayyid Jalâl al-Dîn Âshtiyânî, the editor of this volume, has

(1). Of the writings that appeared on this occasion one may mention the *Mullâ Sadrâ Commemoration Volume*, the *Se asl* (ed. S. H. Nasr), *Kasr al-asnâm al-jâhilîyah* (ed. M. T. Danech-pazhuh), and S. J. Sajjâdî, *The Philosophical Vocabulary of Sadr al-Dîn Shîrâzî* published by the Faculty of Theology of Tehran University, several translations by Gh. Âhanî of Ispahan University, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (ed. and trans. by H. Corbin), the special issue of *Indo-Iranica* of Calcutta and several works published by S. J. Âshtiyânî himself in Meshhed University.

Concerning the life and doctrines of Mullâ Sadrâ see the above mentioned works and also, S. H. Nasr, *Islamic Studies,* Beirut, 1967, Part III.

Publication No. 14.

al-Shawâhid al-rubûbîyah

(*DIVINE WITNESSES*)

by

Ṣadr al-dîn Shîrâzî
(Mullâ Ṣadrâ)

With the Complete Glosses of

Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî

Edited with Introduction and Notes

by

Seyyed Jalâl al - Dîn Âshtiyânî

Professor of the Faculty of Theology

English Preface

by

Seyyed Hossein Nasr, Ph.D.

Professor of the University of Teheran

Meshed University Press

1967